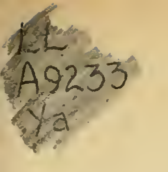

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01362026 5

L'ÉVOLUTION INTELLECTUELLE

DE

SAINT AUGUSTIN



L'ÉVOLUTION INTELLECTUELLE

DE

SAINT AUGUSTIN

I

Du Manichéisme au Néoplatonisme

PAR

PROSPER ALFARIC

PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

1918

A MONSIEUR SALOMON REINACH

MEMBRE DE L'INSTITUT

CONSERVATEUR DU MUSÉE SAINT-GERMAIN

A MONSIEUR L. LÉVY-BRUHL

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

A MONSIEUR CH. GUIGNEBERT

CHARGÉ DU COURS D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Hommage reconnaissant

PRÉFACE

De tous les auteurs ecclésiastiques, Augustin est sans doute celui sur qui on a le plus écrit. La seule liste des travaux qui lui ont été consacrés fournirait la matière d'un gros volume (1). Et cependant il reste encore fort peu connu.

Beaucoup de biographes ont étudié avec une très grande minutie les lieux où il a vécu, les personnages qu'il a fréquentés, les événements auxquels il a été mêlé, les divers incidents de sa longue existence (2). Mais ce n'est point par ce côté tout extérieur qu'Augustin s'impose à l'attention. Né de parents modestes, dans la bourgade numide de Thagaste, d'où il est allé se former aux écoles voisines de Madaure et de Carthage, il n'a été pendant longtemps qu'un professeur obscur. Après avoir enseigné tour à tour la grammaire dans son municipe natal et la rhéto-

(1) A défaut de cet *Index Augustinianus*, on trouvera une bibliographie déjà très ample chez Potthast, *Bibliotheca historica Medii Oevi*, Berlin, 1896, 2e éd., in-4°, t. II, p. 1186-1188, chez Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, Biobliographie*, Paris, 1905, 2e éd., in-4°, t. I, c. 371-382, et dans le *Dictionnaire de théologie Catholique*, Paris, 1909, in-4°, t. I, c. 2284-2286, 2457, art. *Augustin*, par E. Portalié.

(2) Le plus ancien de ces biographes est Possidius, évêque de Calama, dont la *Vita Augustini*, rédigée vers 432, a été publiée dans toutes les éditions complètes d'Augustin, ainsi que dans les *Historiæ de Vitis sanctorum* de Surius, et annotée par Jean Salinas, (Rome, 1731, in-8°), par les Bollandistes G. Cuper et J. Stilting (*Acta sanctorum*, Aug., t. VI, p. 441-460) et par Migne (P. L., t. XXXII, c. 33-66).

De ceux qui ont suivi les meilleurs sont les Bénédictins Hugues Vaillant et Jacques du Frische, dont la *Sancti Aur. Augustini Vita, ex ejus potissimum scriptis concinnata*, parue dans le dernier volume de la

rique à Carthage, à Rome et à Milan, il a brusquement abandonné sa chaire pour mener l'existence retirée d'un moine philosophe, en compagnie de quelques rares amis avec qui il est revenu de Milan à Rome et à Thagaste. Or il n'est plus sorti de sa solitude que pour devenir prêtre et puis évêque de la petite ville d'Hippone, d'où il s'est depuis lors rarement absenté. Vue du dehors sa vie est presque insignifiante. Son individualité réside dans sa pensée. Il est, avant tout, le « Docteur de la grâce ».

Un grand nombre de philosophes et de théologiens, formés à son école, ont longuement étudié ses idées. Mais ils n'y ont guère cherché que la justification de leurs propres doctrines. Aussi n'en ont-ils retenu que ce qui leur plaisait. Successivement ils ont attribué à Augustin les dogmes de Luther ou de Calvin et ceux du concile de Trente. Ils lui ont fait soutenir les thèses des Jansénistes ou des Dominicains de l'école thomiste et celles des Jésuites disciples de Molina. Mais les contradictions auxquelles ils ont ainsi abouti montrent assez combien leur méthode est fautive (2). Pour comprendre un penseur si éloigné de nous, qui a touché aux problèmes les plus vitaux et avec qui nous risquons toujours de nous trouver en désaccord, il nous faut faire constamment abstraction de nos vues personnelles.

Divers critiques se sont appliqués à entrer dans l'esprit de l'évêque d'Hippone et à reconstituer l'ensemble de ses idées. Seulement ils l'ont fait sans tenir compte de son évolution. Ils se sont habitués à considérer ses écrits comme une œuvre unique, dont toutes les parties s'appellent et se complètent logique-

première édition bénédictine des œuvres d'Augustin (Paris, 1700, in-fol. c. 1-492) a été réimprimée en tête de toutes les éditions suivantes notamment chez Migne (P. L., t. XXXII, c. 6-578.

Parmi les plus récents on peut particulièrement citer Poujoulat, *Histoire de saint Augustin*, Paris, 1845-1846, 3 vol. in-8°, et Louis Bertrand, *Saint Augustin*, Paris, 1913, in-16. (Cf. P. Alfaric, *Un nouveau biographe de saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1914, p. 1-25).

(1) Voir à la fin du volume une chronologie partielle de la vie d'Augustin.

(2) Cette tendance apologétique est particulièrement sensible dans l'article déjà cité de Portalié (*Dict. de théol. cath.*, t. I, c. 2317-2457), qui contient cependant un très grand nombre de renseignements et de remarques utiles.

ment (1). Un tel procédé peut s'appliquer sans doute à certains auteurs dont la pensée s'est constituée très vite et est restée ensuite à peu près stationnaire. Mais Augustin qui ne pouvait se passer d'un système était incapable de s'enfermer à jamais dans aucun. Son esprit inquiet le portait à aller sans cesse de l'avant, à élargir continuellement son horizon. Sa vie intellectuelle se présente à nous comme une lente ascension vers des sommets qui toujours se dérobent. Et sur la pente escarpée qu'il a gravie le spectacle qui s'offrait à lui s'est modifié jusqu'à la fin. C'est à se représenter d'une façon exacte sa marche ininterrompue et ses visions fuyantes que doivent tendre ses historiens.

Plusieurs s'y sont essayés. Mais ils n'ont étudié que quelques moments de ce long pélerinage et les limites qu'ils se sont imposées ont souvent faussé leur perspective (2). Si les panoramas que découvre Augustin changent souvent, aucun n'apparaît tout d'un coup, aucun ne disparaît brusquement. Ils vont plutôt en se mêlant et en se transformant d'une manière à peu près continue. Chacun en rappelle et en prépare d'autres. On ne peut donc les isoler sans les dénaturer. Malgré leur diversité, ils forment un spectacle suivi, et on n'en saurait étudier à fond un seul détail sans se faire une idée de l'ensemble.

*
* *

Pour reconstituer avec quelque assurance l'évolution complète d'Augustin, il importe avant tout de lire ses écrits dans l'ordre

(1) Parmi les plus récents auteurs on peut citer surtout :

A. Dorner, *Augustinus, sein theologisches System und seine religions philosophische Anschauung*, Berlin, 1813, in-8°.

Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd., Fribourg, 1910, in-8°, t. III, p. 50-92.

et Jules Martin, *saint Augustin*, dans la Collection des *Grands Philosophes*, Paris, 1901, in-8°.

(2) Les plus importants sont :

Adrien Naville, *Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872, in-8°.

Frédéric Wörter, *Die Geitesentwickelung des heiligen Augustinus bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892, in-8°,

Loofs, art. *Augustin*, dans la *Real Encyclopädie für protest. Theol. und Kirche* de Herzog, 3e édit., Leipzig, 1897, in-8°, t. II, p. 257-285.

H. Becker, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908, in-8°.

et surtout W. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten*

où il les a rédigés, en tenant compte de leurs moindres nuances (1). Lui-même nous y invite et il nous donne l'exemple au cours de ses *Rétractations* (2). Dans le prologue de cet ouvrage commencé seulement deux ou trois ans avant sa mort, il se propose de passer en revue ses divers travaux, « livres, lettres ou sermons », pour en fixer les dates respectives et en relever les erreurs, pour montrer comment il s'est graduellement avancé sur le chemin du vrai et amener ses lecteurs à progresser avec

Jahren nach seiner Bekehrung (386-391). Berlin, 1908, in-8°, et *Grundlinien der geistigen Entwickelung Augustins*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910, p. 172-213.

(1) Les œuvres complètes d'Augustin ont été éditées par Amerbach (Bâle 1506, 9 vol. in-fol.), par Erasme (Bâle 1528-1529, 10 vol. in-fol.), par les théologiens de Louvain (Anvers, 1577, 11 vol. in-fol., auxquels l'oratorien Jérôme Vignier en a ajouté deux autres, Paris, 1654-1658), et par les Bénédictins de Saint-Maur (Paris, 1679-1690, dix vol. in-fol., suivis en 1700, d'un supplément). Cette dernière édition a été souvent étudiée. Voir R. C. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des heil Augustins*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *phil.-histor. kl.*, 1890, t. CXXI, V, 106 pp. et t. CXXII, VIII, 66 pp., 1893, t. CXXVII, V, 48 pp., 1898, t. CXXXXVIII, 11, 81 pp. ; Od. Rottmanner, t. CXXIV, XIII, 12 pp : H. Didio, *Marbillon et l'opportunité d'une nouvelle édition des œuvres de Saint Augustin*, dans la *Rev. des sc. eccl. de Lille*, 1898, p. 5-32 ; *Mabillon et l'édition bénédictine de saint Augustin*, *ibid.*, 1898, p. 115-145, 1899, p. 193-212 ; enfin A. M. P. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903, in-8°.

L'œuvre des Mauristes l'emporte de beaucoup sur les précédentes par le grand nombre des manuscrits consultés et par l'emploi judicieux qui en a été fait. Elle est, dans l'ensemble, assez sûre. Cependant elle ne saurait être définitive, car elle ne présente ni la méthode rigoureuse, ni la documentation précise que demande la philologie moderne.

Une cinquième édition, plus strictement scientifique, bien que très discutable en certaines parties, a été entreprise par l'Académie de Vienne, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (C. S. E. L.). Elle est encore en cours de publication. C'est celle que je suis pour les textes qu'elle a publiés. Je m'en tiens, pour les autres à l'édition bénédictine.

Je cite Augustin, comme on s'accorde à peu près aujourd'hui à le faire, non d'après la division des chapitres, souvent peu logique et surtout peu précise, mais d'après celle des paragraphes, introduite par les Bénédictins et reproduite d'ordinaire par les éditeurs de Vienne.

(2) Une édition très soignée de cet ouvrage a été donnée par P. Knöll, en 1902 (C. S. E. L., vol. XXXVI). Des censeurs autorisés lui reprochent pourtant de s'être trop uniformément réglée sur un seul manuscrit (Voir Jülicher dans la *Theol. Literatuzeit*, 1903, c. 51-53, et Erw. Preuschen, dans le *Theolog. Jahresber.*, 1902, p. 419).

Une étude pénétrante des *Rétractations* a été publiée récemment par Ad. Harnack dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (*phil. hist. kl.*, 1905, p. 1096-1131).

lui (1). Malheureusement il n'a réalisé qu'une partie de son vaste programme. Il n'a pu revoir que ses « livres ». De plus, dans les chapitres qu'il leur a consacrés, il ne s'occupe guère que des problèmes de la nature et de la grâce, du péché originel et de la prédestination, qui absorbaient toute son attention quand il s'est mis à l'œuvre. Encore n'agite-t-il ces diverses questions que pour répondre aux critiques des Pélagiens, qui lui reprochent d'avoir changé d'avis. Aussi s'applique-t-il à atténuer les transformations qui se sont effectuées en lui plutôt qu'à les mettre en relief. Les indications qu'il nous donne sur ses divers écrits sont tendancieuses et souvent inexactes. A leur tour, elles demandent à être révisées. C'est d'après l'ensemble de ses travaux que nous devons le juger et non d'après l'idée qu'il s'en est faite sur le tard.

D'autre part, nous ne pouvons comprendre son œuvre qu'à la condition de bien le connaître lui-même. Augustin n'est pas un pur dialecticien qui ne dépendrait que de la raison théorique. Il s'inspire tout autant et même davantage de ses aspirations et de ses déceptions, des sentiments et des impressions multiples qui se succèdent en son âme. Sa pensée est comme le reflet mobile de sa vie intérieure. Celle-ci doit donc être étudiée de très près. Lui-même en a esquissé plusieurs fois les principales lignes. Seulement il l'a toujours fait avec des préoccupations dogmatiques pour justifier quelqu'une de ses thèses favorites par des exemples personnels (2). Dans les neuf premiers livres de ses *Confessions*, il raconte en détail l'existence agitée qu'il a longtemps menée hors du Catholicisme (3). Mais il procède en théo-

(1) *Retr. Prol.*, 1 *init.* et 3.

(2) Voir *Cont. Acad.*, II, 3-5 : *De beat. vit.*, 4 : *De ord.*, I, 5 ; *De util cred.* 2, 3.

(3) P. Knöll a édité l'ouvrage entier en 1896 dans le *Corpus* de Vienne (vol. XXXIV) et peu après dans la Collection Teubner de Leipzig. Des critiques éminents lui ont reproché de suivre ici encore trop exclusivement un manuscrit d'une valeur douteuse (Voir P. Lejay dans la *Revue Critique* 1898, p. 226-229, et Erw. Preuschen dans la *Theolog Literatur zeit.*, 1898, p. 136-140.

De nombreux auteurs ont étudié ou commenté les *Confessions*. Parmi les plus récents on peut citer surtout :

Ad. Harnack, *Augustins Confessionen*, Giessen, 1888, in-8°.

Bornemann, *Augustin Bekenntnisse in neuer Übersetzung und mit einer Einleitung dargeboten*, Gotha, 1888, in-8°.

Otto Lachman. *Des heiligen Augustins Bekenntinsse übersetzt, ein-*

logien bien plus qu'en historien. Il veut tout simplement montrer par sa propre expérience, la corruption native de l'homme et le rôle bienfaisant de la grâce toujours assuré ici-bas par l'Eglise. Il ne se met en scène que pour s'humilier du mal qu'il a commis, pour remercier Dieu du bien réalisé en lui et pour amener ses lecteurs à partager sa foi catholique (1). Aussi, à tout instant, il se calomnie afin de mieux affirmer sa misère, il subordonne les influences d'ordre profane qui ont pu produire sur lui un effet bienfaisant à l'action mystérieuse de l'Esprit s'exerçant en son âme et il médit des hérétiques et des païens, tandis qu'il ne néglige aucune occasion d'exalter ses coréligionnaires. D'ailleurs, il n'a écrit ses *Confessions* que vers sa quarante-sixième année, longtemps après les faits qu'il y raconte, à une époque où il ne pouvait en garder qu'un souvenir très vague (2). Inconsciemment il reporte à certaines périodes de sa vie divers états d'âme qu'il n'a éprouvés que plus tard. Il anticipe sur le cours normal de son évolution. La même tendance se montre déjà, quoique moins accusée, en ses premiers écrits. Les indications autobiographiques qui nous viennent de lui sont si peu sûres qu'assez souvent elles se contredisent. Ici encore une critique minutieuse s'impose constamment.

Enfin nous n'arriverons à nous expliquer la vie intérieure d'Augustin que si nous savons bien apprécier l'influence exercée sur lui par les divers milieux dont il a dépendu. C'est par eux qu'il a été formé et sur eux qu'il s'est réglé d'abord. Jamais il n'a cessé de subir leur action. A aucun moment, en effet, il n'a prétendu professer une philosophie nouvelle ou un dogme nouveau. Dans ses travaux les plus personnels, il ne s'est proposé que

geleitet und mit Anmerkungen versehen, Leipzig, 1891, 2 vol. in-18, Douais, *Les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1893, in-8°.

B. B. Warfield, *The Confessions of saint Augustine*, dans *The American Journal of theology*, 1903, p. 500-514.

(1) D'après Louis Bertrand (*Saint Augustin*, p. 364), Augustin aurait raconté sa vie « pour se justifier des calomnies répandues sur sa conduite ». Rien ne trahit chez lui une pareille intention. Il écrit pour s'accuser plutôt que pour se disculper. Dans le *Contra litteres Petiliani* (III 11-20), il fait allusion à des critiques récemment soulevées contre sa vie passée. Mais ces critiques sont postérieures à la rédaction des *Confessions* (*ibid.*, 20 *fin*), et il refuse d'y répondre.

(2) Dans ses *Rétractations* (II, 6), sans leur assigner aucune date précise, il les place immédiatement avant le *Contra Faustum*, qui a été écrit vers 400.

de défendre une certaine tradition, qu'il trouvait établie autour de lui et qu'il tenait pour vraie. Ses thèses les plus originales, celles qu'il a professées au sujet du péché originel et de la grâce, ne sont que des transpositions d'idées bien plus anciennes. Les changements même qu'il a fait subir aux vieilles doctrines viennent encore de causes extérieures. Très souvent il ne les a conçus qu'en voulant réagir contre des théories qu'il estimait fautives et dangereuses. Il a été influencé par les gens qu'il combattait autant que par ses maîtres. On pourrait presque dire que l'étude de son évolution intellectuelle se ramène à celle des différents groupes avec lesquels il s'est trouvé en rapport. Ceux-ci nous sont assez bien connus, grâce aux nombreuses lettres qui nous restent de lui (1). Sa correspondance nous offre une image vivante de son temps. A tout moment il y parle de ses amis ou de ses adversaires, pour louer les uns ou critiquer les autres. Mais la partialité avec laquelle il s'exprime sur eux nous oblige à nous tenir en garde contre ses jugements. Ici, comme en tous ses autres écrits, les renseignements qu'il nous donne sont sujets à caution. D'une manière générale, nous pouvons croire aux faits dont il se porte garant, seulement nous devons nous défier des commentaires dont il les accompagne, car il ne sait pas mentir, mais il est également incapable de se prononcer d'une façon purement objective, sans s'inspirer de ses antipathies ou de ses préférences.

*
* *

En suivant la méthode qui vient d'être indiquée, nous trouvons dans la vie d'Augustin plusieurs périodes nettement distinctes, quoique très solidaires. Lui-même en distingue deux, tout à fait opposées, dont l'une va jusqu'à son baptême, c'est-à-dire jusqu'à

(1) Les lettres d'Augustin ont été éditées dans le *Corpus* de Vienne (vol. 34, en 4 parties) par Al. Goldbacher, qui a utilisé surtout des manuscrits italiens (Voir son rapport *Über Handschriften der Briefe des heil. Aug. Reisebericht*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *phil. hist. Kl.*, 1873, LXXIV, p. 275-284), et dont le travail a été bien accueilli par les meilleurs critiques (V. Jülicher dans la *Theol. Literaturzeit.*, 1895, p. 309-310 ; Gust. Krüger, dans le *Theolog. Jahresber.*, 1895, p. 176-177 ; Erw. Preuschen, dans le *Literar-Centralbl.*, 1895, p. 924-925).

sa trente-troisième année, l'autre jusqu'à sa mort, survenue quarante-trois ans plus tard. La première, passée loin du Catholicisme, dans d'incessantes illusions suivies de déceptions cruelles, aurait été sujette à toutes sortes d'incertitudes et de changements. La seconde, au contraire, entièrement vouée à la vraie foi, n'aurait plus connu d'indécisions ni de variations notables (1). Seulement cette division, faite d'un point de vue tout dogmatique, s'accorde fort peu avec les faits. Augustin a professé les doctrines manichéennes avant de se rallier à celles de l'Eglise. Mais il s'est cru aussi certain dans un cas que dans l'autre de posséder la vérité intégrale. Les doutes dont il prétend avoir été assailli durant tout le cours de la première période ne se sont fait sentir à lui qu'après de longues années d'une foi très ardente et n'ont duré d'ailleurs que peu de temps. Quand il a reçu le baptême, il accordait si peu d'importance à ce rite que, dans les écrits de cette époque, où il parle fréquemment de lui-même et de tout ce qui l'intéresse, il n'y fait jamais la plus lointaine allusion. Il était alors assez peu catholique. Sans doute il acceptait la tradition chrétienne, mais il ne la considérait que comme une adaptation populaire de la sagesse platonicienne. Ce n'est que longtemps plus tard qu'il est arrivé à donner à la foi le pas sur la raison. Encore s'est-il fait du dogme catholique une conception toujours plus personnelle, qui, après sa mort, devait garder son nom.

En somme, nous pouvons distinguer avec plus de raison dans son évolution trois phases principales, au cours desquelles il finit par nier, sur des points importants, ce qu'il avait d'abord affirmé. Dans la première, qui commence à sa dix-neuvième année et se prolonge jusqu'à sa trente-quatrième, un peu au-delà de son baptême, il va du Manichéisme, dont il a commencé par être un très chaud partisan, au Néoplatonisme, où il croit en trouver une antithèse parfaite. Dans la seconde, qui embrasse les douze années suivantes, il passe de la philosophie néoplatonicienne, dont le Christianisme n'était pour lui qu'un substitut pratique et populaire, à une foi catholique de plus en plus rigide, avec laquelle il arrive à ne voir dans la spéculation philosophique

(1) C'est ce que suppose tout le livre des *Confessions*. Augustin l'a écrit afin de montrer par son exemple que l'âme est toujours agitée loin de Dieu et qu'elle trouve en lui le vrai repos (*Conf.* I, 1).

qu'une pure illusion. Enfin, dans la troisième, qui englobe les trente dernières années de sa vie, partant du Catholicisme traditionnel et s'appliquant à le défendre contre les hérétiques, il arrive par degrés à cette conception fort individuelle qu'on a appelée, à juste titre, l'Augustinisme. Pendant chacune de ces grandes étapes, il s'avance suivant une voie droite jusqu'à un certain tournant, où il prend une direction opposée, mais en montant toujours plus haut, sans jamais revenir à son point de départ.

Telle est la marche que nous devons suivre en étudiant l'histoire de sa pensée. Nous ne saurions comprendre les vues personnelles auxquelles il a finalement abouti sans le Catholicisme traditionnel qui les a inspirées, ni sa foi catholique sans la philosophie néoplatonicienne qui l'y a conduit, ni son Néoplatonisme sans le Manichéisme d'où il est parti. Les débuts de sa vie intellectuelle présentent, dès lors, un intérêt spécial. Ils doivent être soumis à une enquête particulièrement attentive. D'autre part ils supposent un état d'âme déjà très ferme, dont nous devons d'abord expliquer la genèse.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA FORMATION D'AUGUSTIN

La formation d'Augustin s'est opérée d'une façon à peu près continue. Nous pouvons cependant y distinguer trois grandes périodes. Commencée dans le bourg africain de Thagaste, elle s'est continuée dans la ville voisin de Madaure, pour s'achever dans la grande cité de Carthage (1).

I

Thagaste était, au temps d'Augustin, un municipe assez peu important, mais fort bien situé (2), dont les maisons s'étalaient librement sur un large plateau de la Numidie septentrionale.

(1) Sur les diverses localités qu'a connues Augustin en Afrique on peut consulter d'une façon générale :

le *Corpus inscriptionum latinorum* (C. I. L.), t. VIII, (Africa), éd. Willmann, Berlin, 1891, in-fol.,

et Ch. Tissot, *Géographie comparée de l'Afrique romaine*, Paris 1884-1888, 2 vol. in-4°.

(2) Voir sur Thagaste, aujourd'hui Souk-Ahras : C. I. L., t. VIII, p. 508, cf. n. 5142-5176 et *Suppl.*, n. 17205-17233 ; Dr Bouquette, *Rapports sur les fouilles exécutées à Souk-Ahras*, dans le *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, 1903, p. 93-114 ; Louis Bertrand, *Saint Augustin* p. 17-21.

non loin de la Proconsulaire (1). Deux grandes routes lui permettaient de communiquer avec la côte et avec l'intérieur du pays (2). L'une quittait à Naragarra, non loin de Thagora, vers le sud-est, la grande voie intérieure de Carthage à Cirta, et, passant au nord-est vers Vicus Juliani, elle allait aboutir à Hippo-Regius (3). L'autre, se greffait à Tipasa, près de Tubursicum Numidarum, au sud-ouest, sur le prolongement de cette même voie, et elle se continuait, au nord-est, vers Onellaba, dans la direction de Thabraca (4). Un peu au sud de la localité,

(1) La divison des provinces romaines du temps d'Augustin nous est connue, au point de vue civil, par le *Breviarium* de Rufius Festus, composé vers 369 (Ed. Karl Wagener, Leipzig, 1886, in-12), par une autre liste jointe au *Calendrier* de Polemius Silvius et écrite vers 385 (à la suite de la *Notitia dignitatum*, éd. Otto Steeck, Berlin, 1876, in-8°), par la *Notitia dignitatum*, rédigée vers 400, et par de nombreuses inscriptions (C. I. L., t. VIII, *Suppl.*, p. 1576, J. Schmidt).

Ces divers documents distinguent en Afrique la Proconsulaire, la Bysacène, la Numidie, la Tripolitaine, la Maurétanie Césarienne et la Maurétanie Sitifienne.

(2) La première de ces routes est mentionnée par l'*Itinerarium provinciarum* d'Antonin (éd. G. Parthey et M. Pinder, Berlin, 1848, in-8°, p. 19-20). Cf. Tissot, *Géogr. comp.*, t. II, p. 385-387 ; E. Cosneau, *De romanis viis in Numidia*, Paris, 1886, in-8°, p. 58-59, et le Colonel Mercier, *Note sur les ruines et les voies antiques de l'Algérie*, dans le *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, Paris, 1887 p. 463-465.

La seconde n'est signalée par aucun itinéraire, mais les traces en sont encore très visibles sur une grande partie de son parcours (V. Toussaint, *Le réseau routier et les principales ruines de la région de Khamissa, Mdaourouch, Tifech, Ksar-Sbehi*, dans le *Bull. arch. du Com. des trav. histor.*, 1897, p. 269, 277, et le colonel Mercier, *art. cit.*, p. 470).

(3) Voir sur Naragarra Willmann qui situe cette localité à Sidi-Yusef (*C. I. L.*, t. VIII, p. 468 ; cf. *ibid.*, n. 4634-4641, 10766, 16808-16844) et Cagnat-Schmidt, qui la placent un peu plus au nord à Ksiba-Mraou (*C. I. L.*, t. VIII, *Suppl.*, p. 1599 ; cf. *ibid.*, n. 16759-16807), de même que Stephane Gsell (*Recherches archéologiques en Algérie*, Paris, 1893, in-8°, p. 416 ; cf. *ibid.*, n. 680-690).

sur Thagora, (auj. Taoura), *C. I. L.*, t. VIII, p. 470, n° 4642-4671, et *Suppl.*, n. 16849-16856 ;

sur Vicus Juliani (auj. Duvivier), *C. I. L.*, t. VIII, p. 511 et *Suppl.*, n. 15287-15291 ;

sur Hippo-Regius, ou Hippone (auj. Bône), *C. I. L.*, t. VIII, p. 516, n. 5226-5264, 10838-10839, et *Suppl.*, 17399-17445.

(4) Voir sur Tipasa, (auj. Tifech), *C. I. L.*, t. VIII, p. 487, n. 4846-4873, p. 961 et n. 10832 ; *Suppl.*, n. 17140-17149 ;

sur Tubursicum Numidarum, (auj. Khamissa), *C. I. L.*, t. VIII, p. 489, n. 4874-5141 ; *Suppl.* n. 17190-17203 ; St. Gsell, *Rech. Arch.* ; p. 293-298, avec nouvelles inscriptions n. 340-520 ;

le Bagradas serpentait lentement à travers une plaine fertile et la fécondait, l'hiver, de son limon (1). La culture des céréales constituait la principale richesse du pays, qui avait aussi des vignes et des arbres fruitiers (2).

De temps immémorial, les Numides, représentants de la race lybique, avaient habité là. Ils étaient encore très nombreux dans les régions accidentées et presque inaccessibles qui s'étendaient au nord vers Vicus Juliani ou vers Onellaba, et ils y gardaient jalousement leur langue rudimentaire, leurs mœurs à demi sauvages et leur religion toute naturaliste (3). De bonne heure aussi, les Phéniciens étaient venus à Thagaste, comme dans tous les centres quelque peu importants de la contrée, et ils s'y étaient si bien établis que leur langue s'y parlait encore couramment du temps d'Augustin (4). A leur tour les Romains s'y

sur Onellaba, Colonel Mercier, *art. cit.*, p. 465-470;
sur Thabraca (aujourd'hui Tabarka), *C. I. L.*, t. VIII, p. 513, n. 5198-5203, et 10837; *Suppl.*, 17291.

(1) Sur le Bagradas, (aujourd'hui la Medjerda), on peut lire:
Silius Italicus, *Punica*, VI, v. 140-143.
Ch. Tissot, *Le bassin du Bagradas et la voie romaine de Carthage à Hippone par Bulla Regia*, Paris, 1881, in-4°, et *Géogr. comp.*, t. I, p. 57-64.

(2) Les biens de la famille d'Augustin ne consistaient guère qu'en « quelques champs » (*Epist.* CXXVI, 7; cf. Possid., *Vit. Aug.*, 3), et une vigne bordée par un verger (*Conf.* II, 9).

(3) De nombreuses inscriptions lybiques, datant de l'époque romaine, ont été trouvées au nord de Souk-Ahras, dans la direction de Duvivier. (V. A. Judas, *Sur plusieurs séries d'épitaphes lybiques découvertes en Algérie particulièrement dans la région de Bône*, *Annal. des voyag.*, Paris, I, 1868, p. 173-213; II, 1869, p. 317-322). D'autres ont été découvertes le long de la route qui va de Souk-Ahras à La Calle. Elles se montrent là tellement abondantes que, selon le rapport déjà cité du Colonel Mercier, cette région doit être considérée comme « l'un des berceaux les plus importants, sinon le plus important, de la race lybique » (V. *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, *Paris*, 1887, p. 459; cf. *C. I. L.*, t. VIII, *Suppl.*, p. 1644 et inscr., 17317, 17319, 17320). Une étude attentive de ces inscriptions a permis de constater que leur langue est, au fond, identique avec celle qui est parlée encore de nos jours par les indigènes du Sahara et du Maroc descendants des Lybiens, Gétules, Numides ou Maures d'autrefois. Les mœurs des indigènes du nord de l'Algérie ont été décrites par Hanoteaux et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, 1873, 2 vol. in-8°, et, à propos de ce dernier ouvrage, par Ernest Renan, *La société berbère* dans la *Revue des deux Mondes* du 1er septembre 1873, p. 138-157.

(4) C'est ce que donne à entendre un texte cité plus bas, p. 7, not. 1. C'est ce que fait supposer aussi la connaissance du punique dont Augustin fait preuve dès ses premiers écrits (v. *infra*, p. 6,

étaient installés, d'abord en conquérants, puis en colons, et les indigènes, longtemps hostiles à leur domination, avaient fini par se rapprocher d'eux jusqu'à se confondre avec eux (1). Sous l'influence, tous les jours grandissante, de ces nouveaux venus, Lybiens et Phéniciens avaient peu à peu identifié leurs divinités locales ou nationales avec les grands dieux et les génies de Rome (2). Tout en gardant leur propre langue, ils s'étaient graduellement habitués à faire usage du latin (3). Ils en étaient même arrivés à abandonner leurs noms traditionnels pour prendre ceux qui leur avaient été portés de l'Italie, et ces héritiers de Jugurtha ou d'Annibal mettaient une sorte de coquetterie à se donner comme d'authentiques descendants de Scipion ou de ses lieutenants (4). Les habitants de Thagaste, comme

not. 8). De fait, un assez grand nombre d'inscriptions phéniciennes de l'époque romaine ont été découvertes aux alentours de Souk-Ahras. (Voir leur bibliographie dans St. Gsell, *Etendue de la domination carthaginoise en Afrique*, Paris, 1905, in-8°, p. 23). D'autre part, dans les inscriptions latines de la même région, on trouve un grand nombre de noms puniques, ceux, par exemple, de Berecbal (C. I. L., VIII, 17293, cf. Baricbal, 16858, 17305, de Mittunbal, 17296, de Sanam, 17297 et de Namphame, 17299, cf. August. *Epist.*, XVI, 2 et XVII, 2).

(1) V. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie. Essai sur la colonisation romaine dans l'Afrique du nord*, Paris, 1895, in-8°, et Mercier, *La population indigène de l'Afrique du nord sous la domination romaine*, dans le *Rec. de la soc. de Constantine*, XXX, 1895-1896, p. 127-211.

(2) A Fedj-Mraou, entre Ksiba-Mraou et Sidi Youcef, une inscription est dédiée à une divinité lybique romanisée, à Haos Augustus » (C. I. L., t. VIII, 4641, cf. 16759). A Hr Sidi-Brahim, entre Souk-Ahras et Tebessa, une autre est également consacrée à Tanit-Astarté, la grande déesse des Carthaginois, devenue « Caelestis Augusta » (*ibid.*, 16865). C'est sans doute cette dernière divinité que nous retrouvons, sous le nom de Junon, dans une inscription métrique de Sidi Youcef, où elle est invoquée comme la grande dispensatrice de la pluie (*ibid.*, 4635 et 16810, cf. *De cons. Evang.*, I, 45 et *De Civ. Dei*, VII, 16). Peut-être est-ce encore à elle et à Baal-Hammon que se réfère une inscription de Thagaste « à Jupiter très bon, très grand gardien, et à Junon, auguste reine » (*ibid.*, 5142). En tout cas, Augustin dit expressément que Baal est le nom punique de Jupiter et Astarté celui de Junon (*Quaest. in Heptat.*, VII, 16).

(3) Cela résulte clairement des inscriptions bilingues et des inscriptions latines de personnages portant des noms lybiques ou puniques qui ont été mentionnées un peu plus haut.

(4) Dans des inscriptions trouvées aux alentours de Thagaste, tel personnage dont le père a un nom lybique ou phénicien porte un vocable romain ou fortement romanisé (Voir *C. I. L.*, t. VIII, n. 5076, 16760, 16858, 17318). Tel autre dont le nom vient d'Italie se donne une épi-

ceux des villes voisines, n'étaient plus, en apparence, ni des Numides, ni des Phéniciens, mais des Romains (1). A vrai dire, pourtant, ils offraient plutôt comme un mélange de ces trois races si disparates. Ils associaient la turbulence volontiers combattive de la première, l'esprit avisé de la seconde et le besoin d'action de la troisième. La fusion de ces éléments fort dissemblables s'était produite en eux sous l'influence prolongée de leur terre natale. Vivant sur un sol très tourmenté, dans une atmosphère mobile et baignée de lumière, sous un soleil de feu, ils associaient une nature un peu rude et abrupte, une sensibilité très vive, une intelligence lucide, une ardeur passionnée et tenace. Aussi, en dépit de leurs fréquentes divisions, se sentaient-ils une « âme commune » (2).

C'est de ce milieu très spécial qu'est sorti Augustin, et il n'a pu qu'en recevoir une empreinte profonde. A première vue, tous les membres de sa famille semblent être de purs Latins. Sa mère n'était habituellement désignée que par le « cognomen » de Monnica, qui revient fréquemment dans les inscriptions de l'Afrique et s'y montre toujours associé aux « gentilices » les plus romains (3). Son père était connu sous le nom, aussi significatif, de Patricius, donné également à un de ses neveux (4). Lui-même porte, dans plusieurs textes très anciens, celui d'Aurelius (5), associé au surnom d'Augustinus, sous lequel il s'est

taphe libyque ou phénicienne où il se révèle comme un pur indigène (V. *ibid.*, n. 4936, 5209, etc.). Cf. Gaston Boissier, *L'Afrique romaine*, Paris, 2e éd., 1904, in-8°, p. 337-338.

(1) Tous les noms propres que portent les inscriptions latines de Thagaste sont nettement romains. (Voir *C. I. L.*, t. VIII, n. 5142-5176 et 17205-17233).

(2) P. Monceaux, *Les Africains*, Paris, 1894, in-8°, p. 40-55.

(3) Tous les manuscrits augustiniens portent *Monnica*. Le même cognomen se retrouve, avec la même écriture, associé aux noms de Aurelia, Gavia, Julia, Sallustia, Stabiria, Antonia, dans des inscriptions latines de la Numidie (*C. I. L.*, t. VIII, n. 2280-2296, 2959, 3112, 3796, 4030, 4316, 4406, 7202, 10861). D'autres inscriptions de la même région parlent de Monica, Monna, Monnina, Monnosa, Monnula et Monula, quelquefois aussi de Monnius et Monnosus (V. *ibid.*, p. 1029 et 1030). On trouve également parmi les inscriptions latines de l'Italie, les surnoms de Monnicus, Monnus et Munnus, Monnina et Monnula (V. Fabretti, *Corp. inscr. lat.*, Turin, 1867, in-4, c. 1187).

(4) *Conf.*, IX, 19 et *Serm.*, CCCLVI, 3. Ce nom n'apparaît point dans les inscriptions africaines relevées par Wilmanns.

(5) Ce nom lui est donné par Orose (*Hist. init.*; et *Lib. apolog. de arbitr. libert.*, 1) et par Claudien Mamert (*De stat. anim.*, II, 9, n. 2),

rendu célèbre (1). Il avait un frère, nommé Navigius (2), et deux cousins, appelés Lastidianus et Rusticus (3), ainsi qu'un autre parent qui portait le cognomen de Severinus (4). D'ailleurs, sa langue maternelle a été le latin (5), celui des classes populaires, qui était à peu près identique en Afrique et dans la métropole (6). Cependant, rien ne montre, dans ses nombreux écrits, qu'il se rattache particulièrement aux vieux Romains. Il ne parle jamais d'eux qu'avec le plus parfait détachement, et il rappelle avec une complaisance marquée la résistance acharnée que leur ont jadis opposée les Carthaginois et les Numides (7). Ils s'intéresse au punique, dont il a acquis une connaissance réelle quoiqu'incomplète (8). Il en prend même assez vivement la défense contre un de ses correspondants, qui en a raillé certains noms de tournure barbare, et il fait remarquer qu'un « Africain parlant à des Africains » ne doit pas plus rougir de cette langue

ainsi que par les plus anciens manuscrits de ses œuvres. Il revient fréquemment sur les inscriptions africaines éditées par Willmann (*C. I. L.*, t. VIII, p. 991-992), et il se montre, en particulier sur une inscription du Musée de Souk-Ahras (*ibid.*, *Suppl.*, n. 17221), ainsi que sur plusieurs autres relevées dans le voisinage de cette localité (*ibid.*, n. 5185, 5186 et *Suppl.*, n. 17326).

(1) Augustin ne se désigne jamais et n'est jamais désigné de ses correspondants ou de son entourage que par ce cognomen qui, d'autre part, ne se présente qu'une fois dans les inscriptions africaines éditées par Willmann (*C. I. L.*, t. VII, n. 9317).

(2) *De beat. vit.*, 4 et *Conf.*, IX, 27. Cf. *C. I. L.*, t. VIII, n° 2309. Ce Navigius peut avoir été le père du neveu d'Augustin signalé plus haut.

(3) *De beat. vit.*, 4. Ils pouvaient être les fils d'un « oncle paternel » d'Augustin que nous voyons incidemment mentionné par Possidius (*Vit. Aug.*, 26).

(4) *Epist.*, LII, 11.

(5) *Conf.*, I, 13 ; cf. 20.

(6) Voir Gaston Boissier, *Journ. des sav.*, 1895, p. 37-40. Cf. St. Gsell : *Chron. arch. afric.*, I, (1895), p. 25-27) ; Geyer, *Iahresber. über die Fortschr. der kl. Althert. Wiss.*, 1898, p. 75-103 ; et Dom Leclercq, art. *Afrique* dans le *Dict. d'arch. chr.*, t. I, 747-775.

(7) *De Civ. Dei*, I, 30 ; III, 18-20, etc.

(8) Augustin montre sa connaissance du punique dans les textes suivants : *Epist.*, XVII 2 ; *De mag.*, 44 ; *De serm. Dom. in mont.*, II, 47 ; *Epist. ad Rom. expos. inch.*, 13 ; *Cont. litt. Petil.*, II, 239 ; *Locut. in Hept.*, I, 24, VII, 16 ; *Enarr. in Psalm.*, CXXIII, 8 ; *In Evang. Ioh.*, XV, 27 ; *Serm.* CXIII, 2 ; CLXVII, 4 (Cf. W. Wehle : *Pünisches Sprichwort bei Augustin*, dans le *Rhein. Mus.* (N. F. XVIII, (1862) p. 638). Lui-même donne à entendre qu'elle est très imparfaite, dans le *De Magistro*, 44.

que du pays où il est né (1). Par là, il montre clairement combien il se sent apparenté à ses compatriotes, combien il s'est laissé influencer par eux.

Parmi les habitants de Thagaste dont l'action collective s'est exercée sur lui, un surtout, Romanien, a joué dans sa formation un rôle très personnel. Devenu, vers sa vingtième année, le maître d'un patrimoine fort important, qu'administraient des intendants, il habitait une riche villa, pourvue de thermes luxueux, et il donnait son temps au jeu, à la chasse, aux festins. Mais, au milieu de ce luxe et de ces jouissances, il montrait un esprit cultivé et très noble, qui faisait passer le souci « du beau et du bien » avant toute autre préoccupation, et un caractère très fortement trempé, qui ne cédait jamais à l'injustice et à l'adversité. Avec cela, il était d'une générosité proverbiale, ne sachant rien refuser à personne, allant même au devant des demandes. Il avait chaque jour table mise pour tous ses visiteurs, et, plus d'une fois il fit donner des jeux d'ours et autres spectacles jusque-là inconnus dans la localité, pour amuser la foule. Aussi, ses clients, ses concitoyens, tous les gens du pays l'accueillaient au théâtre avec des applaudissements chaleureux et le portaient aux nues, l'appelant « le plus humain, le plus libéral, le plus distingué, le plus fortuné des mortels », sans que dans ce concert d'éloges aucune note discordante s'élevât. On le proclamait le patron officiel, non seulement du municipe, mais encore des villes voisines. On lui élevait des statues, on le comblait d'honneurs et on lui conférait les pouvoirs les plus amples (2). C'est Augustin qui nous donne sur lui tous ces détails. Il déclare expressément qu'il a toujours admiré son « heureux naturel » (3).

(1) *Epist.*, XVII, 2.

(2) *Cont. Acad.*, I, 1 *fin*, 2, 3 *init*. Trois inscriptions du corps municipal de Thagaste nous font connaître des personnages analogues. La première est dédiée « à L. Julius Victor Modianus, de la tribu Papiria », expressément qualifié de « patron » (*C. I. L.*, t. VIII, n. 5145, cf. 7053); la seconde « à M. Amullius Optatus Crementianus, fils de Marcus, de la tribu Papiria, chevalier romain, homme d'une foi, d'une bonté, d'une munificence remarquables » (*ibid.*, n. 5146, cf. 5147 et 5148), la troisième « à C. Flavius Hilarius Félix, fils de C. de la tribu Papiria, chevalier romain », (*ibid.*, n. 5150, cf. 5151, *Suppl.*, 17205 et 17218). D'autre part, un Romanianus apparaît sur une inscription du Musée de Souk-Ahras (*ibid.*, n. 17226), avec le gentilice de Cornelius, qui revient sur plusieurs autres inscriptions du même lieu.

(3) *Cont. Acad.*, I, 1 *fin*.

Aussi a-t-il dû, de très bonne heure, prendre exemple sur lui. Il était d'autant plus porté à le faire qu'il se trouvait allié à sa famille (1), et qu'il a souvent bénéficié de ses largesses (2).

Il a pourtant subi bien davantage encore l'action de ses parents. Ceux-ci ne pouvaient être dans l'alliance de Romanien sans occuper à Thagaste un rang très honorable. Patrice y avait le titre de « décurion », qui était réservé dans chaque ville à l'élite des citoyens (3) et qui faisait de lui un membre du sénat municipal, de l'ordo splendidissimus Thagastensium, mentionné sur plusieurs monuments (4). Il semble avoir eu un assez grand train de maison, car son fils parle de plusieurs mauvaises servantes, qui, après le mariage de Monique, s'occupaient activement à la desservir près de sa belle-mère (5). Pourtant, le ménage n'était point riche (6). Ses ressources consistaient en qeulques champs de petite étendue (7) et une vigne que bordait un verger (8). Elles suffisaient à son entretien ordinaire, mais ne permettaient pas d'entreprendre beaucoup d'autres dépenses (9).

Les deux époux vivaient dans un parfait accord. Pas une fois on n'entendit dire qu'une brouille quelconque fût survenue entre eux (10). Cependant ils étaient loin de se ressembler. Ils repré-

(1) Un fils de Romanien, Licentius, lui écrit en effet (*Epist.*, XXVI, 3) :

Sed nos praeterea quod ab una exsurgimus urbe,
Quod domus una tulit, quod sanguine tangimur uno.

Les Bénédictins objectent (*Vit. Aug.*, l. I, c. I, n. 4 *fin*) que Paulin de Nole écrit à Licentius, en parlant d'Alype et d'Augustin (*Epist.*, XXXII, 5) :

Frater Alypius est, Augustinusque magister;
Sanguinis hic consors, hic sator ingenii est.

Mais Paulin de Nole est assurément beaucoup moins renseigné que Licentius sur la parenté d'Augustin, avec qui il n'a que des rapports lointains.

(2) V. *infra*, p. 23.

(3) *Conf.*, II, 5 ; Possidius, *Vit. Aug.*, 1. Cf. Darenberg et Saglio, *art. Senatus municipalis*, t. IV, p. 1200-1205.

(4) *C. I. L.*, t. VIII, n. 5145, 5146, 5150.

(5) *Conf.*, IX, 20.

(6) *Conf.*, III, 5 et *Serm.*, CCCLVI, 3.

(7) Paucis agellulis, *Epist.*, CXXVI, 7. Cf. Possidius, *Vit. Aug.*, 3 : Placuit ei... ad Africam et propriam domum agrosque remeare.

(8) *Conf.*, II, 9.

(9) *Conf.*, II, 5.

(10) *Conf.*, IX, 19. Cf. *ibid.*, 27 : Valde concorditer vixerant.

sentaient, au contraire, deux tendances opposées qui devaient longtemps se combattre dans l'âme d'Augustin.

Monique avait été élevée dans le Catholicisme par ses parents et par une vieille servante qui avait toujours vécu dans sa maison et qui y jouissait d'une très grande autorité (1). Quand Augustin naquit, elle avait vingt-deux ans (2). C'était, selon toute apparence, en 354 (3). En ce temps-là, elle n'était point encore une sainte. D'après les *Confessions*, Dieu avait simplement commencé d'établir en elle sa demeure. Elle avait fui du milieu de Babylone ; mais elle s'attardait dans les quartiers de cette cité du mal (4). Elle n'en était pas moins profondément croyante et très soucieuse de remplir les devoirs ordinaires que lui dictait sa foi. Aussi s'attacha-t-elle avec un grand soin à faire de son fils un chrétien. Elle ne l'apporta point, dès sa naissance, sur les fonts baptismaux, mais c'est parce qu'elle craignait de le voir perdre prématurément, par quelques péchés de jeunesse, le fruit du sacrement de la régénération, qui, d'après la foi catholique, devait le conduire tout droit au ciel (5). Elle voulut, du moins, le faire inscrire sans retard au nombre des catéchumènes. Par ses soins, l'enfant fut marqué du signe de la croix et il reçut le « sacrement du sel » (6).

De bonne heure, surtout, Monique s'appliqua à l'instruire des choses de la foi, et elle lui fit sucer la connaissance du Christ en quelque sorte avec le lait, selon la forte expression dont lui-même se sert (7). Plus tard, elle lui apprit les grands principes

(1) Les biographies de Monique sont très nombreuses (V. Ulysse Chevalier, *Bio-Bibliographie*, art. *Monique*). Mais elles ont été écrites dans un but édifiant plus que scientifique. La plus répandue est celle de Mgr. Bougaud (Autun, 1865, in-8°, et Paris 1866, in-8°, souvent réimprimée).

(2) *Conf.*, IX, 28 *fin.*

(3) Augustin mourut le 28 août 430 (Prosper *Chron.*, P. L., LI, 595). Or il avait alors 76 ans. (Possidius, *Vit. Aug.*, 31, P. L., XXXII, 63). Il était donc né en 354, plus précisément le 13 novembre de cette année (*De beat. vit.*, 6).

(4) *Conf.*, II, 6 et 8.

(5) *Conf.*, I, 17, 18.

(6) *Conf.*, I, 17. Cf. *De Catechiz. rud.*, 50 ; *De peccat. mer. et rem.*, II, 42, et le 5e canon du 3e Concile de Carthage, tenu en 397 (Mansi, *Coll. Concil.* III, 881), ainsi que le *Dictionnaire de Théologie catholique* t. II, c. 1972-1973.

(7) *Conf.*, III, 8.

de la morale chrétienne, dont sa propre vie était une éloquente affirmation (1). Ses leçons furent d'autant mieux acceptées qu'elle avait, par excellence, le don de la persuasion. Très douce et en même temps très avisée, elle savait se rendre agréable aux gens les plus grincheux. A force de patience et de bons procédés, elle avait fini par gagner l'amitié de sa belle-mère, d'abord très fortement indisposée contre elle (2). Son mari avait un naturel violent, mais elle lui témoignait tant de déférence et sut si bien le prévenir que jamais elle n'eut à souffrir de ses brutalités et qu'elle réussit au contraire à se faire aimer et respecter de lui (3). Elle vivait avec tout le monde en bon accord et excellait à mettre fin aux brouilles et aux inimitiés qui se produisaient dans son entourage (4). Comment son fils eût-il pu résister à un tel ascendant ?

Augustin se laissa gagner sans aucune difficulté par les enseignements qu'elle lui prodigua. Dans un de ses premiers écrits, il note que la religion du Christ a été semée en lui et a pénétré ses moelles dès le début de sa vie (5). Il relate à ce sujet, au cours des *Confessions*, un incident fort significatif. Un jour, étant tout jeune encore, il fut pris d'une telle oppression de poitrine qu'il faillit en mourir. Or, de lui-même et avec une insistance qu'il aimait plus tard à se rappeler, il demanda aussitôt le baptême, et il l'aurait certainement reçu s'il ne se fût rétabli peu après (6). Dès ce temps-là, il était donc chrétien de cœur. Du reste, sa famille partageait les mêmes sentiments et se laissait également diriger par Monique (7).

Patrice restait pourtant, comme beaucoup de ses compatriotes, en dehors de l'Eglise (8). Sans doute il ne croyait pas, du moins d'une façon bien ferme, aux anciens mythes du Paganisme. Il se montrait plutôt indifférent à l'égard de toutes les croyances, car il ne se préoccupait aucunement de la formation religieuse

(1) *Conf.*, IX, 22.
(2) *Conf.*, IX, 20.
(3) *Conf.*, IX, 19.
(4) *Conf.*, IX, 21.
(5) *Cont. Acad.*, II, 6.
(6) *Conf.*, I, 17.
(7) *Conf.*, I, 17.
(8) *Conf.*, I, 17. Presque toutes les inscriptions de Thagaste commencent par la formule païenne D. M. S. (Dîs Manibus Sacrum).

de ses enfants (1). Ainsi s'explique l'influence à peu près exclusive qu'à ce point de vue leur mère prit sur eux. Mais il était païen de mœurs, et à l'ascétisme prôné par l'Evangile il préférait la vie plus libre du bon vieux temps. Là, et non dans des difficultés intellectuelles, devait se trouver le motif qui le tenait éloigné de l'Eglise. Il goûtait peu la chasteté ; la contrainte même du mariage lui pesait, et sa femme eut à supporter de sa part plus d'une infidélité (2). Un jour, s'étant aperçu, au bain, de la puberté naissante d'Augustin, il courut, plein de joie, en avertir Monique, qui, animée de sentiments bien différents, fut saisie de frayeur, en songeant aux dangers dont était désormais menacée la vertu de son fils, et qui s'empressa d'exhorter en secret celui-ci à éviter toute liaison illégitime, surtout avec des femmes mariées (3). Par ce seul incident, Patrice témoigne d'un naturalisme vigoureux, diamétralement opposé à l'idéalisme moral de sa compagne. Il avait un caractère très bon, mais très violent et il entrait pour de légers motifs dans de grandes colères. Aussi les compagnes de Monique, qui portaient souvent la trace des coups de leurs maris, s'étonnaient qu'il ne la battît point, et l'auteur des *Confessions* donne à entendre qu'il ne s'en fût pas privé s'il ne l'avait trouvée toujours soumise à ses moindres désirs (4). Ces différents traits de son caractère sont à noter, car nous les retrouverons, de très bonne heure, chez Augustin.

Patrice aimait d'autant plus son fils qu'il voyait en lui sa propre image. Il l'admirait aussi, car il ne tarda pas à se rendre compte de ses brillantes qualités. Avec une perspicacité qui l'honore, il remarqua son génie précoce, et il ne recula devant aucun sacrifice pour lui permettre de donner sa mesure (5). Il

(1) *Conf.*, II, 5; cf. I, 17.

(2) Tolerarit cubilis iniurias... Expectabat... ut... credens castificaretur... (*Conf.*, IX, 19). Peut-être Augustin pense-t-il à son père dans un de ses Sermons (IX, 12 cf. 4 et 11) où il fait remarquer que, « si quelqu'un se livre à la débauche avec ses servantes, cela est bien vu et accueilli avec faveur ». Ainsi s'expliquerait très bien que Monique se soit montrée si « tolérante » à l'égard de Patrice. Elle recommandait à son fils « de ne pas forniquer surtout avec une femme mariée », elle devait donc se montrer moins sévère pour les autres genres de « forni-

(3) *Conf.*, II, 7.

(4) *Conf.*, II, 7.

(4) *Conf.*, II, 5.

(5) *Conf.*, II, 5.

eut pour lui de l'ambition et il en inspira à Monique, qui, tout en aimant les choses du ciel, ne dédaignait point, en ce temps-là, celles de la terre (1). Augustin lui en a été fort peu reconnaissant. Dans les écrits de son âge mûr, il présente sa mère comme un modèle de sainteté et de sagesse, et il va jusqu'à dire qu'il lui doit tout ce qu'il a de bon (2). Au contraire il fait à peine mention de son père, et il ne parle guère de lui que pour critiquer sa conduite (3). Par là il se montre injuste à son égard. Il lui doit certainement beaucoup. On pourrait même dire qu'il lui doit tout, car c'est grâce à lui qu'il a pu développer ses facultés natives.

Si l'auteur des *Confessions* témoigne si peu de gratitude à Patrice, c'est parce qu'il lui reproche, d'abord, de n'avoir obéi dans ses projets qu'à une ambition purement naturelle, ensuite et surtout, de l'avoir orienté vers des études presque exclusivement païennes (4). A l'école de Thagaste, où il ébaucha sa formation classique, il n'apprit pourtant rien qui pût être choquant pour un chrétien. Il s'y exerça seulement à lire, à écrire et à compter, comme on le faisait de son temps, auprès des « premiers maîtres » (5). Il y contracta même des habitudes très catholiques. Souvent battu par le magister et quelque peu raillé à ce sujet par ses parents, il se demandait avec angoisse où il pourrait trouver quelque assistance. De pieux fidèles lui parlèrent de Dieu comme d'un être très grand et très puissant qui écoute et exauce toujours les malheureux, et il se mit à l'invoquer avec ferveur, quoique sans grand succès (6). En lui se formait déjà l'idée, qui devait lui être plus tard familière, de la grâce divine venant en aide à la faiblesse humaine (7). Mais l'école de Thagaste était trop élémentaire pour lui suffire. Dès qu'il fut familiarisé avec les leçons du « premier maître »,

(1) *Conf.*, I, 14 *init.*, 19 ; II, 4 *fin.*

(2) *De beat. vit.*, 6.

(3) *Conf.*, I, 17 ; II, 5 *fin.* ; IX, 19.

(4) *Conf.*, I, 14.

(5) *Conf.*, I, 22. Cf. *De ord.*, II, 35 *fin.*

(6) *Conf.*, I, 14.

(7) Voir déjà les *Soliloques* I, 2-5.

son père l'envoya étudier la grammaire dans la ville voisine de Madaure, où l'enseignement devait être tout autre (1).

II

L'antique Madaura qu'a connue Augustin se dressait dans la partie centrale de la Numidie, sur une hauteur assez escarpée, d'où le jeune étudiant pouvait apercevoir au nord les collines de son pays natal et au loin vers le sud les premiers contreforts de Théveste dressés en face du désert saharien (2). Elle était reliée à ces deux villes par une grande route, qui, abandonnant tout près de la première, à Thagora, la grande voie intérieure de Carthage à Cirta, se dirigeait en droite ligne vers la seconde (3), en traversant le territoire de l'importante tribu des Musulamii (4). Occupée d'abord par les Numides, puis par les vétérans romains, et transformée finalement en une « colonie » très florissante, elle était très fière de son passé et elle s'y rattachait jalousement (5).

Au milieu du IV[e] siècle, elle avait un évêque (6) et par conséquent un certain nombre de Chrétiens (7). Dans l'ensemble

(1) *Conf.*, II, 5, *init.*

(2) Voir *C. I. L.*, VIII, p. 472-957, et inscr., 4672-4763 ; *ibid.*, *suppl.*, p. 1576, 1609 et inscr., 16873-16908 ; St. Gsell, *Rech. arch. en Alg.*, Paris 1881, p. 355-360 et inscr. 521-679 ; St. Gsell et R. Cagnat, *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, p. 177-178, n. 57-59 et p. 253-268, n. 119-183 ; J. Martin, *Une inscription de Mdaourouch*, dans le *Rec. de la Soc. arch. de Const.*, 1909, p. 1-8 ; Franz Cumont, *Une épitaphe métrique de Madaure* dans les *Compt-Rendus de l'Ac. des Inscr. et bel. lett.*, 1912, p. 151-156.

(3) V. Toussaint, *Etude du réseau routier et des principales mines de la région de Khamissa, Mdaourouch, Tifech, Ksar Sbehi*, dans le *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1897, p. 262.

(4) Voir *C. I. L.*, VIII, 4676 et *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, n. 213. Cf. J. Toutain, *Le territoire des Musulamii*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des Ant. de Fr.*, 1898, p. 271-294.

(5) Apulée, *Apol.*, 24. Cf. *C. I. L.*, VIII, 4672.

(6) Antigone présent au concile de Carthage de 349. V. Mansi, *Conc. coll.*, III, 148.

(7) Parmi les inscriptions trouvées à Mdaourouch, quelques-unes sont visiblement chrétiennes. Voir *C. I. L.*, VIII, 4762, 4763 ; *suppl.*, 16907, 16908 ; *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, p. 178, n. 59, et p. 260, n. 148.

elle restait cependant foncièrement hostile à la prédication évangélique. Par contre, elle tenait beaucoup aux anciens cultes (1). Elle vénérait particulièrement le dieu phénicien Abaddir (2), au service duquel se tenaient des prêtres particuliers, nommés les Eucaddires (3), et qui était sans doute identique avec le Baal Addir, ou Baldir, de plusieurs inscriptions (4), peut-être aussi avec le Baal Hammon des anciens Carthaginois (5). Sur le forum de la ville s'élevaient les statues des principales divinités de l'Olympe, notamment un Mars tout nu et un second armé de pied en cap, en face desquels un nouveau personnage levait une main, comme pour se garder contre eux (6). Le jour des Bacchanales, on voyait les décurions et les autres notables courant à travers la ville, dans un transport mystique, dépouillant les gens qu'ils rencontraient et se livrant aux excentrités les plus bizarres (7). Ce paganisme dévot était d'autant plus accusé que

(1) Aug., *Epist.*, CCXXXII, 1.

(2) Habes tu... et in numinibus Abaddires. *Epist.*, XVII, 2. Au sujet de ce nom on peut voir le *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini, Prato, t. VII (1867), p. 2; Woelfflin *Archiv. für lat. Lexilog.*, I (1884), p. 435 et le *Thesaurus Linguae latinae* de Leipzig, t. I (1900) p. 43. On a trouvé à Miliana une inscription dédiée « Abaddiri sancto » par des « cultores iuniores » (*C. I. L.*, VIII, *suppl.*, 21481). Le mot Abaddir est de provenance phénicienne et signifie « Père Puissant ».

(3) ...Et in sacerdotibus Eucaddires. *Epist.*, XVII, 2. Je ne trouve nulle part ailleurs ce dernier mot.

(4) *C.I.L.*, VIII, 5279, « Baldir Aug. sacrum ». (Hippo Regius) : *ibid.*, *suppl.*, 19121, « Deo Patrio Baliddiri Aug. sacrum » : 19122, « Baliddirs Aug. Sancti Patrii Dei statuam... » ; 19123 « Deo Sancto Baliddiri... » (Signus).

(5) Des inscriptions phéniciennes de Cirta, conservées au Musée du Louvre, sont régulièrement dédiées « au Seigneur Baal Hammon et à la Grande Déesse Tanit Penè-Baal ». Or l'une d'elles est dédiée plutôt au Seigneur Baal Addir et à la Grande Tanit Penè-Baal ». Cette variante donne lieu de penser que Baal Addir est ici identique à Baal Hammon. V. Phil. Berger, *Les inscriptions de Constantine au Musée du Louvre*, dans les *Act. du* 11e *cong. des orient.*, Paris, 1897, 4e sect. p. 278-282. Sur les inscriptions de Madaure, à défaut d'Abaddir et de Baal Addir, Saturne se trouve plusieurs fois mentionné. (V. St. Gsell, *Rech. arch. en Alg.*, n° 552 et 553). D'après St. Gsell il a pu y avoir un temple érigé en l'honneur de ce dieu à 600 mètres environ de la ville antique, en un endroit situé sur la pente du Koudiat-Ben-Sesson, où se voient encore aujourd'hui un grand nombre de stèles (*op. cit.*, p. 370, note). Phil. Berger fait par ailleurs justement observer qu'Adar était le nom propre du dieu de la planète Saturne et que celui-ci a été identifié par les Romains avec Baal Hammon (*op. cit.*, *p.* 282).

(6) *Epist.*, XVII, 1.

(7) *Epist.*, XVII, 4.

la révolution religieuse opérée par l'empereur Julien venait de ranimer son ardeur avec ses espérances (1), et que, plus précisément, entre 364 et 367, le légat consulaire de la Numidie, Publius Ceionius Caecina Albinus, s'employait de son mieux à le favoriser (2). Augustin ne put manquer d'en subir l'influence, car c'est vers le même temps qu'il dut quitter Thagaste (3).

Madaure s'offrait, d'ailleurs, à lui comme une ville lettrée, où le culte des anciens dieux s'identifiait mieux encore qu'ailleurs avec celui des grands écrivains. Apulée y était né et y avait commencé ses études, puis il y avait exercé les fonctions de duumvir, de même qu'autrefois son père (4). Après lui y vivait une bourgeoisie élégante, dont la culture est attestée par les inscriptions métriques qu'elle nous a laissées (5). Dans ce milieu très instruit pour son temps, le Christianisme était regardé comme une religion de Barbares, bien inférieure à celles qu'avait connues et adoptées l'antiquité classique : « Je ne puis dissimuler, écrit à ce sujet un certain Maxime de Madaure à Augustin, que je ne saurais souffrir une si grande erreur. Comment supporter qu'à Jupiter qui lance la foudre on préfère Myggin (6),

(1) Optat, *De schism. Donat.* II, 16.

(2) V. Cl. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, 2e partie, (1901), p. 327-329. Ce personnage est à identifier, peut-être, avec le vieux pontife païen Albinus, dont parle saint Jérôme dans une de ses lettres (*Epist.* CVII, 1).

(3) La date précise de son départ n'est nulle part indiquée dans ses œuvres.

(4) Apulée, *Metam.* XI, 27 : *De dogm. Plat.*, III, *circ. init.* : cf. Aug. *Epist.*, CII, 32. Les inscriptions de Madaure mentionnent un Apuleius Datianus Pomponianus (*C. I. L.*, VIII, 4693) et un Apuleius Rufus (*ibid. suppl.*, 16883).

D'après M. P. Monceaux, (*Les Africains*, p. 445), Martianus Capella, l'auteur des *Noces de Mercure et de la Philologie*, serait né dans la même ville à peu près en même temps qu'Augustin à Thagaste. Malheureusement son assertion ne se fonde que sur l'affirmation gratuite d'un biographe fort tardif. (V. *Martianus Capella*, éd. Eyssenhardt, introd., p. 1).

Mgr. Toulotte (*Géog. de l'Afr. chrét.*, I, 202) fait naître aussi, mais très gratuitement, à Madaure, le grammairien Nonnius, que les manuscrits de ses œuvres qualifient plutôt de « Tiburticensis ».

(5) *Rev. Arch.*, 1857, t. XIV, p. 129-142, 295-306, 355-369, 423-441 ; *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, n. 57-59 : Franz Cumont, *art. cit.*, p. 9, n° 4.

(6) Ce Myggin apparait comme martyr sur diverses inscriptions de Numidie, qui attestent combien son culte a été populaire, à Bir Djedid

à Junon, à Minerve, à Vénus ou à Vesta Sanae (1), et, horreur! à tous les dieux immortels l'archimartyr Namphamo (2), de même qu'un Lucitas tout aussi vénéré (3), ou d'autres encore en nombre incalculable, aux noms déplaisants pour les dieux et pour les hommes, qui, ayant la conscience chargée de forfaits exécrables et ajoutant crimes sur crimes, ont trouvé, sous l'apparence d'une mort glorieuse, une fin digne de leurs mœurs et de leurs actes tout souillés. Voilà ceux dont des insensés visitent les tombeaux, tandis qu'ils délaissent les temples et qu'ils négligent les mânes des ancêtres ! » (4).

Assurément les esprits cultivés et réfléchis ne pouvaient pas prendre à la lettre la vieille mythologie, mais ils l'interprétaient d'une façon très large qui leur permettait d'en garder la substance : « La Grèce nous conte, selon une croyance d'une valeur douteuse, dit le même Maxime de Madaure, que le mont Olympe est la demeure des dieux. En tous cas, nous voyons et nous constatons que le forum de notre ville est occupé par une foule de divinités salutaires. A vrai dire, il n'y a qu'un Dieu souverain, qui n'a point commencé et n'a point

(*C. I. L.*, VIII, 8992), à Henschir-el-Hamascha (*ibid.*, 10686), à Theveste (*ibid.*, *suppl.*, 16660), à El-Hassi (*ibid.*, 18656), à Aïn-el Ksar (St. Gsell, *Rech. arch. en Alg.*, n° 318), à Aïoun-Berrich (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, n° 40) et à Texter (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1899, p. 455).

(1) Cette sainte n'est mentionnée nulle part ailleurs, mais une femme du nom de « Sahnamt Musavis » apparaît sur une inscription trouvée dans le voisinage de Madaure, à Henchir Cheragrag (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, n° 50), où une autre inscription porte les noms de « Migin » et de « Meggene » (*ibid.*, n° 49).

(2) Ce saint également n'apparait nulle part dans les inscriptions latines de l'Afrique mais on y relève fréquemment les noms de Namphamo, Nampamo, Namfamo, ainsi que ceux de Namphame, Nampame, Namphamina, Namphamilla, Namphadora (Voir *C. I. L.*, VIII, p. 1030). A Madaure même, nous trouvons un Namphamo (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1896, n° 160), et une Namphadora (*ibid.*, n° 277).

(3) Une inscription trouvée aux environs de Théveste, dans les ruines d'une église, près de l'autel, et mutilée dans ses premiers mots, qui devaient être « Hic memoria sanctorum » ou quelque chose d'approchant, donne les noms suivants « Silvani, Primi, Donati, Tunnini, Felicis, Luccatis et Zahinis ». (*C. I. L.*, VIII, *suppl.*, 17653). Le « Luccatis » mentionné ici pourrait bien être identique avec le « Lucitas » de Maxime.

(4) Aug. *Epist.*, XVI, 2.

de descendance, Père grand et magnifique. Qui serait assez dément, assez malade d'esprit, pour nier cette vérité absolument certaine ? Ce sont les vertus de ce Dieu, répandues dans l'œuvre du monde, que nous invoquons sous de nombreux vocables, dans l'ignorance où nous sommes du nom qui lui est propre. Dieu est un nom commun à toutes les religions. Voilà pourquoi nous lui adressons des invocations variées sous une forme fragmentaire, pour ainsi dire, en ses divers membres. Par là, en effet, nous l'adorons sans aucun doute, tout entier d'une façon visible » (1).

Augustin dut être d'autant plus séduit par ce paganisme lettré qu'à Madaure il le retrouvait constamment au cours de ses études. Les grammairiens, en effet, consacraient la plus grande partie de leur temps à expliquer des auteurs païens (2). Chargés à l'origine, comme leur nom l'indique, d'enseigner la grammaire, d'apprendre à parler correctement, ils avaient pris peu à peu l'habitude d'analyser les œuvres des prosateurs et surtout des poètes qui s'étaient le mieux exprimés en grec ou en latin (3).

Derrière les voiles suspendus au seuil de son école (4), le jeune étudiant s'exerça d'abord à traduire des passages d'Homère (5), par exemple, l'épisode du chien d'Ulysse qui reconnaît son maître après une longue absence (6), peut-être aussi quelques fables d'Esope (7). Mais il n'alla pas bien loin dans cette voie. La langue grecque était, autour de lui, fort peu connue et, par là même, fort peu goûtée. Elle constituait le grand épouvantail des écoliers africains (8). Augustin éprouva

(1) Aug. *Epst.*, XVI, 1.

(2) Sans le dire expréssément Augustin le donne assez nettement à entendre par l'opposition qu'il établit entre leur enseignement et celui du Christianisme (*Conf.*, I, 25 29).

(3) *De ord.* II, 36-37.

(4) *Conf.*, I, 12. Cf. Apulée, *Florid.*, 20.

(5) *Conf.* I, 23, 25.

(6) *De quant. anim.*, 50, 54 ; *De Mus.* I, 8.

(7) Subito Aesopus factus sum (*Cont. Acad.*, II, 7). Parmi les autres classiques grecs, Augustin ne mentionne, dans ses premiers écrits, qu'Asclépiade, Archiloque et Sappho, et il le fait d'une façon purement incidente pour expliquer l'origine des vers « asclépiadiques », « archiloquins » et « sapphiques » (*De Mus.*, II, 14).

(8) *Conf.*, I, 23.

pour elle autant d'aversion qu'il en avait autrefois ressenti pour les leçons de lecture, d'écriture et de calcul, ce qui, d'après son propre témoignage, n'est pas peu dire (1). Aussi ne l'étudia-t-il que d'une façon assez superficielle. Il la connut assez pour en citer plus tard quelques mots et expliquer incidemment leur étymologie (2), pour déchiffrer même un certain nombre de pages d'auteurs ecclésiastiques (3), et pour collationner, le cas échéant, la version italique de la Bible avec celle des Septante (4). Mais lui-même a avoué qu'il était incapable de lire un livre entier écrit en cette langue (5), et, dans un moment d'expansion, il est allé jusqu'à dire, tout bonnement, qu'il ne la savait point (6). En somme, il a à peu près complètement ignoré la littérature, soit profane, soit religieuse, de la Grèce.

En revanche, il a acquis, auprès du grammairien de Madaure, une connaissance très étendue et très précise des classiques latins. Sous sa direction, il lut, de très bonne heure, soit dans des éditions complètes, soit plutôt dans des anthologies, les auteurs qui passaient pour avoir le mieux connu et manié sa langue (7). En tête du programme scolaire venaient les grands maîtres, Cicéron dont tous les lettrés faisaient leur premier et

(1) *Conf.*, I, 20, 23.

(2) Tous les textes visés ici, antérieurs à l'an 400, sont groupés dans l'ouvrage de H. Becker (*Augustin*, p. 121-133), qui s'applique à montrer qu'Augustin savait fort bien le grec. La liste en est assez courte, et elle ne contient guère que des termes courants, dont la signification devait être familière à quiconque avait fréquenté un tant soit peu les grammairiens.

(3) *Cont. Jul. Pelag.*, I, 26.

(4) *De serm. Dom. in mont.*, I, 19, 51 ; *Expos. epist. ad Galat.*, 9 ; *Epist. ad Roman. expos. inch.*, 2 ; *Cont Epist. Man.*, 45 ; *De doct. christ.*, II, 19, 21 ; III, 7.

(5) *De Trin.*, III, 1.

(6) *Cont. litt. Petil.*, II, 91. Reuter (*Aug. Stud.*, p. 170-172) et Becker (*Aug.*, p. 131-138) ont vainement cherché à infirmer la portée de cet aveu. Rottmanner conclut avec plus de raison : « Augustinus war, wie Bebb in *Studia biblica*, I, 2213, mit Recht sagt, not a Good greek scholar » (*Zur Sprachenkenntnis des heil. August.*, dans la *Theol. Quartalschr.*, 1895, p. 270).

(7) Une anthologie du ve siècle, composée à Carthage et destinée aux étudiants africains, a été éditée par Bährens (*Poetae latini minores*, IV, Leipzig, 1882, Coll. Teubner). Malgré sa date un peu tardive, elle nous permet de nous faire une idée assez précise de la formation littéraire d'Augustin.

principal modèle (1), Varron, qui leur était également très cher à cause de ses connaissances encyclopédiques (2), Salluste, l'ancien gouverneur de la Numidie, qui avait raconté, dans son histoire de Jugurtha, la dernière des grandes guerres d'indépendance engagées par l'Afrique (3), surtout Virgile, le poète idéal (4), à qui on savait particulièrement gré d'avoir inséré dans l'*Enéide* l'épisode très populaire de Didon (5), et qu'on étudiait dans les écoles à travers de nombreux commentaires, ceux, par exemple, de Cornutus, d'Asper et de Donat (6). A leur suite étaient inscrits les classiques de second ordre, Horace (7), Ovide (8), Perse (9), Catulle (10), d'autres encore qui nous sont moins connus (11). Une très grande place était réservée

(1) Augustin le présente, dans ses premiers ouvrages, comme un écrivain accompli et supérieur à tout autre (*De mag.* 16), qui, connaissant parfaitement sa langue (*Cont. Adim.*, XI), excellait à prendre chaque mot dans son sens véritable et tout-à-fait précis (*Cont. Acad.*, II, 26; *De beat. vit.*, 31).

(2) Varroni quis non credat ? (*De ord.*, II, 54). Au cours de ses premiers écrits, Augustin cite plusieurs fois Varron et il l'utilise souvent sans le nommer. V. Becker, *op. cit.*, p. 109-115.

(3) Augustin le qualifie de « lectissimus pensator verborum » (*De beat vit.*, 31) et il le cite volontiers (*Cont. Acad.*, III, 36; *Conf.*, II, 13, etc.

(4) Virgilium pueri legum ut poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus, teneris imbibitus annis, non facile possit aboleri (*De Civ. Dei*, I, 3). Qui non solum nihil peccasse sed etiam nihil non laudabiliter cecinisse ab eis etiam qui illum non intellegunt creditur (*De util. cred.*, 13). Au cours de ses premiers écrits, Augustin partage ce jugement. Il présente plusieurs fois Virgile comme un auteur tout-à-fait « véridique » (*De Mus.*, I, 8; *De ord.*, II, 54) et surtout il le cite souvent V. Becker, *op. cit.*, p. 63-73.

(5) *Conf.*, I, 27. Cf. Bährens, *Poet. lat. min.*, IV, p. 271-277 : *Epist. Did. ad Aen.* Une mosaïque représentant les adieux d'Enée et de Didon a été découverte à Sousse et étudiée par P. Gauckler (*Rev. Arch.*, 1897, p. 8-22).

(6) *De util. cred.*, 17 *init.* Cf. Schanz, *Gesch. der röm. Liter.*, München, 1898, t. III, p. 171-173; t. II, 2ᵉ part., 284-285; t. II, 1ᵉ part. 85; cf. 27-28).

(7) *De quant. an.*, 41 : *De Mus.*, IV, 18, 20, 35, 36; V, 12, 18, 28; *Conf.*, IV, 11, etc.

(8) *Cont. Epist. Man.*, 32.

(9) *De Mag.*, 28.

(10) *De Mus.*, V, 5.

(11) Diverses citations poétiques faites par Augustin sont anonymes et ne se laissent pas identifier (*De ord.*, I, 10; *De Mus.*, II, 22 et 26 23,

enfin aux Africains, anciens ou récents, en particulier à Térence, dont les comédies étaient encore fort goûtées (1), ainsi qu'à Apulée, qui devait être particulièrement étudié dans sa ville natale (2).

Augustin ne se contenta pas de lire ces différents auteurs ; il dut encore apprendre par cœur (3) et réciter sur le ton chantant qui était alors de mode dans les écoles (4) les pages les plus célèbres de leurs œuvres, par exemple, l'épisode de Médée la magicienne emportée au ciel par des serpents ailés (5), ou bien les aventures d'Enée et de Didon (6). En même temps, il étudiait les règles de la prose, que l'Africain Charisius exposait, vers cette époque, dans son *Ars grammatica* (7), et celles de la poésie que Térentien le Maure avait jadis codifiées dans son poème *De Metris* (8). Il s'habituait surtout à appliquer les unes et les autres dans des exercices d'école où il exploitait à nouveau d'anciennes légendes, mettant, par exemple, en prose un passage de l'Enéide et faisant dire à Junon « sa colère et sa douleur de

25 ; III, 3, 5 ; IV, 2, 3, 16, 17, 23, 26, 27, 29, 32 ; V, 7, 27 ; *De doct. christ.*, III, 11).

(1) *De beat. vit.*, 25, 32 ; *De Mag.*, 9 ; *Epist.*, XXI, 2 ; *De doct. christ.*, III, 58 ; *Conf.*, I, 25-26. Cf. *De ord.*, I, 9 (*Licentius*).

(2) Dans la *Cité de Dieu* (IX, 4), Augustin l'appelle « vir elegantissimi ingenii et multae ac facundae scientiae » et il le cite souvent comme un « philosophe platonicien ». Il a dû le connaître bien plus tôt et dès ses années de collège comme un littérateur.

(3) Tenere cogebar Aenae nescio cuius errores (*Conf.*, I, 20 *fin*). Libenter haec didici (Terentii), *Ibid.*, I, 26 *fin*).

(4) Volantem Medeam.... cantabam (*Conf.*, III, 11). Cf. Gaston Boissier, *Journ. des sav.*, 1895, p. 40.

(5) Augustin y fait souvent allusion (*Solil.*, II, 29 ; *Epist.*, VII, 4 ; *Conf.*, III, 11 ; *De cons. Evang.*, III, 53 ; *Conl. Secund.*, 26) et il rappelle un vers s'y rapportant :

Angues ingentes alites iunctos iugo,

qui se dit déjà chez Cicéron (*De inv.*, I, 19 ; cf. August., *Epist.*, VII, 4) et qui peut appartenir à une tragédie d'Ennius dont le même auteur cite d'autres passages.

(6) V. *supra*, p. 19, not. 5.

(7) V. Paul Monceaux, *Les Africains*, p. 408.

(8) V. P. Monceaux, *Les Africains*, p. 388-396. Augustin parle de ce poème comme d'une œuvre classique qu'on expliquait dans les écoles (*De util. cred.*, 17). Il le cite une fois (V. 88-93) dans le *De Musica* (II, 21), et c'est sans doute d'après lui qu'il cite aussi dans le même traité (IV, 31) quatre vers de Pomponius Secundus (cf. *De Metris*, V. 2138-2142) et (IV, 30) deux autres de Gratius Faliscus, Phaliscus nescio qui (cf. *De Metris*, v. 2001-2002).

ne pouvoir écarter de l'Italie le roi des Troyens » (1). Les classiques latins restaient, ici encore, ses modèles, car c'est à eux que ses maîtres empruntaient leurs exemples et c'est sur eux qu'il devait lui-même se régler.

Tous ces auteurs formaient son intelligence et son goût littéraire, mais contribuaient aussi à affaiblir en lui la foi chrétienne qu'il tenait de sa mère. Sans doute, il ne croyait aucunement à l'assomption magique de Médée (2), et il savait fort bien que l'inimitié témoignée par Junon aux Troyens fugitifs était, comme on le lui avait dit, une pure légende (3). Son maître lui laissait, à cet égard, la plus grande liberté (4). D'autres poussaient même assez loin l'esprit critique et affirmaient qu'Enée n'avait jamais abordé à Carthage (5). Mais, à force de lire et d'entendre exposer gravement des fictions auxquelles les gens instruits ne croyaient point, Augustin se trouvait naturellement amené à penser que les doctrines importaient assez peu (6). Ainsi, il se détachait progressivement du dogme catholique. Il devait d'autant moins y tenir que les lettrés affectaient volontiers d'ignorer l'Eglise et gardaient à son sujet un dédaigneux silence (7).

Du reste, les grammairiens se préoccupaient beaucoup moins des doctrines exposées par les anciens auteurs que de la forme qui leur était donnée. C'étaient, avant tout, des stylistes, qui ne craignaient rien tant que de commettre quelque barbarisme ou quelque solécisme, et pour qui tout eût été perdu s'ils se fussent oubliés à dire *ominem* pour *hominem* ou *inter hominibus* pour *inter homines* (8). Au quatrième siècle, et plus particulièrement en Afrique, ils étaient arrivés, par leur fréquentation assidue des grands maîtres et leur constant souci de se régler sur eux, à une correction et une précision souvent très remarquables.

(1) *Conf.*, I, 27.

(2) *Conf.*, III, 11.

(3) *Conf.*, I, 27.

(4) *Solil.*, II, 20.

(5) *Conf.*, I, 22.

(6) *Conf.*, I, 20.

(7) Deux d'entre eux, Martianus Capella et Macrobe, contemporains d'Augustin, ont trouvé le moyen d'écrire de longs ouvrages encyclopédiques sans en dire un seul mot.

(8) *Conf.*, I, 28, 29.

Mais, trop souvent aussi, ils s'écartaient du naturel et ils abusaient des procédés techniques. Ils avaient une habitude fâcheuse de jouer avec les mots, de les décomposer fort arbitrairement, de les opposer les uns aux autres ou de les rapprocher d'après de simples assonances et de fonder des raisonnements entiers sur ces oppositions et sur ces antithèses. L'esprit tenait chez eux la place de la pensée, et la recherche de l'effet littéraire les amenait très vite au mauvais goût (1). A ces divers points de vue, Augustin prit exemple sur eux. Il s'habitua si bien à leur manière qu'au terme de ses études il devait s'adjoindre à eux et professer quelque temps le même enseignement (2).

Avec leur indifférence dogmatique et leur souci exclusif d'élégance, les grammairiens ne pouvaient avoir qu'une morale d'esthètes. Ils ne blâmaient que les fautes de goût. Ces gens qui n'eussent point admis le moindre solécisme ne trouvaient rien à redire aux peintures très libres et quelquefois fort licencieuses des vieux auteurs. Ils commentaient tout au long les récits poétiques des amours de Jupiter sans en être aucunement choqués. Augustin les écoutait avec une curiosité avide. Les tableaux des adultères du maître de l'Olympe se gravaient dans son imagination en traits ineffaçables. De sa vie il ne devait pas oublier les propos tenus à ce sujet par un jeune débauché dans une pièce de Térence : « Voilà ce qu'a fait un Dieu ! Et quel Dieu ! Celui qui ébranle de son tonnerre les voûtes du ciel ! Et moi, homme chétif, je ne le ferais point ? Je l'ai fait et d'un cœur léger (3) ».

Quand il quitta Madaure, ces souvenirs classiques l'obsédaient. Il était alors dans sa seizième année, en pleine crise de puberté (4). Il resta d'ailleurs pendant douze longs mois à Thagaste dans un repos forcé en proie à tous les rêves troublants qui assaillent

(1) V. Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, édit., t. I, p. 156-158 et Paul Monceaux, *Les Africains*, p. 75-77, 95, etc.

(2) Possidius le dit expressément (*Vit. Aug.*, 1) et son témoignage est trop précis pour qu'on puisse le contester, comme l'a fait Bindemann (*Der heil. Aug.*, t. I, p. 105, not. 2), bien qu'Augustin paraisse dire le contraire dans un passage d'ailleurs fort vague des *Confessions* (IV, 2 cf. 1 *init.*). Les Bénédictins (*Vit. Aug.*, l. I, c. 7, n° 1) allèguent à l'appui du texte de Possidius un autre passage des *Confessions* (III, 11). Malheureusement, l'interprétation qu'ils en donnent semble bien arbitraire.

(3) *Conf.*, I, 26. Cf. *ibid.*, 28, 29 ; *Epist.*, XCI, 4 ; *De Civ. Dei*, II, 8.

(4) *Conf.*, II, 6.

une âme d'adolescent. Ses parents voulaient le mettre à l'école d'un rhéteur de Carthage pour faire ensuite de lui un avocat Mais comme ils n'avaient pas d'argent ils durent s'ingénier pour s'en procurer et cela leur demanda du temps. Enfin, au bout d'une année, grâce aux sacrifices qu'ils s'imposèrent, grâce surtout à la libéralité de Romanien, qui offrit un gîte et un petit pécule à son jeune client, Augustin prit le chemin de la capitale (1).

III

La Carthage romaine, bâtie à l'époque des premiers empereurs sur les ruines de celle d'Annibal, s'élevait à l'ouest de l'Afrique proconsulaire proprement dite, ou de la Zeugitane, et à l'extrémité méridionale d'une presqu'île qui se terminait là en un vaste triangle (2). Enserrée d'un côté par la mer, de l'autre par des remparts puissants (3), au delà desquels s'étendaient de populeux faubourgs, elle avait son centre naturel dans l'antique Byrsa, que des rues très droites et très régulièrement espacées reliaient à ses autres quartiers (4). Sur la célèbre colline Augustin voyait se dresser le temple du dieu Eschmoun, devenu maintenant Esculape (5), et un peu plus loin, sans doute dans la partie orientale de la ville basse, celui de Tanit Astarté, identifiée parfois avec Junon, mais plus souvent surnommée

(1) *Conf.*, II, 5, 6, 8; *Cont. Acad.*, II, 3.

(2) Sur Carthage on peut consulter particulièrement Aug. Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, in-8°,

et Dom H. Leclercq, article *Carthage*, dans le Dictionnaire d'Archéologie chrétienne, t. II (1910) c. 2190-2330.

(3) *De Trin.*, IX, 10.

(4) Géographe anonyme du 4e siècle dans C. Müller, *Géographi graeci minores* t. II, p. 526 (Audollent, *op. cit.*, p. 783).

(5) V. Apulée, *Florid* IV, 91; C. I. L., t. VIII, *Suppl.*, n. 13224 et 13387; *Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1900, p. CLXXX et suiv.; Audollent, *op. cit.*, p. 280-283, 840 et 846. Cf. E. Babelon, *Le Dieu Eschmoun*, dans les *Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. et bell. lett.*, 1904, p. 1904, p. 232-239, et Dr Raym. Neveu, *Le culte d'Esculape dans l'Afrique romaine*, Paris, 1910, in-8°.

la « déesse Céleste » (1), ainsi que celui de Baal Hammon, le Chronos ou le Saturne des Grecs et des Romains, qui avait fait donner au quartier voisin le nom de « vicus Senis » ou « vicus Saturni » (2). A l'est de cette acropole vénérée, il pouvait admirer de vastes thermes vantés pour leur fraîcheur (3), puis d'immenses citernes, alimentées par un merveilleux aqueduc qui allait prendre à douze lieues de là l'eau nécessaire aux besoins de la ville (4). Vers le nord s'offraient à lui un grand théâtre à ciel ouvert, où Apulée avait prononcé un de ses discours les plus célèbres (5), et un Odéon entièrement couvert, qui avait été construit en 210, au temps de Tertullien (6). Vers l'ouest, son attention était surtout attirée par un amphithéâtre de dimensions colossales, où jadis des martyrs avaient été exposées aux bêtes (7), et par un cirque non moins vaste où se donnaient des courses de chars très populaires (8). Enfin, dans le quartier du sud, le cours de ses promenades l'amenait au forum, tout bordé de portiques et encombré de

(1) Audollent, *op. cit.*, p. 262-265, 369-393. Cf. Philippe Berger, *Tanit Penê-Baal* (*Journ. Asiat.*, 1877, p. 147-160) et *Les ex-votos de Tanit à Carthage*, Paris, 1877, in-4°; René Cagnat, *Le Capitole ou temple de Junon Céleste à Carthage* (*Rev. arch.*, 1894, p. 188-195); Aug. Audollent : *Le culte de Caelestis à Rome* (dans *Ent. Camar., Rec. des anc. élèv. de la Fac. des lett. de Par.*, 1901, p. 3-124); Dr Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Khenissa*, Paris, 1906, in-8°.

(2) *De cons. Evang.*, I, 36. Audollent, *op. cit.*, p. 395-400. Cf. Ph. Berger et R. Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Ain Tounga* (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1889, p. 207-265; J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturne Balcaranensis au djebel Bou-Kournein* (*Mél. d'arch. et d'hist. de l'éc. franç. de Rome*, XII, (1892), p. 3-124) et *De Saturni dei in Africa romana cultu*, Paris, 1894, in-8°.

(3) *Ad. Donat. post. collat.*, 58, cf. 43 et *Breviculus collat. cum Donat.*, I, 14. Cf. P. Gauckler, *Le quartier des thermes d'Antonin à Carthage* (*Bull. arch. du com. des trav. histor.*, 1903, p. 410-420); Audollent, *op. cit.*, p. 265-266 et 843

(4) Audollent, *op. cit.*, p. 242-255; 261-262.

(5) Apulée, *Florida*, IV, 18- 83 : cf. *Métam.*, X, 29, 34. Augustin parle très vaguement des « théâtres » (*De mor. Man.*, 72). Il désigne, sans doute, par là le théâtre proprement dit et l'Odéon.

(6) Tertullien, *De resurr. carn.*, 42; *Scorpiace*, 6; *De Pallio*, 4. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 257-258, corrigé et complété p. 845-846.

(7) Tertullien, *De spect.*, 2, 3, 12, 19, 20-23, 25, 28-30. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 301-304 et Dom Leclercq, *art. cit.*, c. 2277- 2280.

(8) *De mor. Man.*, 72; *De catech. rud.*, 25; *Enar. in Psalm.*, XXXIX, 8, 9, 11 et surtout le sermon pseudo augustinien *De symbolo ad Catechumenos*, 3. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 305-306.

statues, où les étudiants venaient surtout flâner (1); puis, plus loin, aux quais de l'ancien port, dont les dépendances s'étendaient d'un côté jusqu'au lac voisin et de l'autre tout le long de la côte orientale (2).

Dans cette dernière partie de la ville, ou plus exactement sur tout le littoral, grouillait une population de marins ou de marchands, venus de l'Italie ou de la Grèce, de la Gaule ou de l'Espagne, de l'Egypte ou de la Syrie, et au milieu d'eux allaient et venaient des légions de débardeurs, issus des anciens indigènes ou amenés comme esclaves de l'intérieur de l'Afrique. Vers la campagne vivaient, au contraire, de riches propriétaires, dont beaucoup avaient déserté la province pour jouir des douceurs de la capitale, et qui habitaient là des palais luxueux ou de coquettes villas entourées de jardins verdoyants. Au centre même de la cité, les descendants des anciennes familles carthaginoises se mêlaient aux fonctionnaires récemment débarqués d'Italie et le punique se parlait encore couramment à côté du latin. Toutes les races se trouvaient là représentées (3).

Toutes les religions aussi vivaient côte à côte dans la métropole africaine. Le Christianisme y avait pénétré depuis longtemps et il s'y montrait fortement établi (4). De même qu'à Rome, la ville était divisée en « régions » ecclésiastiques, dont chacune avait son organisation et son personnel distincts (5). Aussi possédait-elle un assez grand nombre d'églises et de chapelles disséminées en ses divers quartiers. Les écrits d'Augustin signalent la *Basilica maiorum* (6), la *Restituta* (7), dans laquelle

(1) *Conf.*, VI, 14. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 226-232.

(2) C'est là qu'à 29 ans Augustin s'embarqua, de nuit, pour l'Italie (*Conf.*, V, 14-15). Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 198-221.

(3) P. Monceaux, *Les Africains*, p. 464-465.

(4) P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. I, p. 1-12; Dom Leclercq, *art. cit.*, c. 2202-2209.

(5) Une lettre d'Augustin mentionne la seconde (*Epist.*, CXXXIX, 1). Cf. *Gesta coll. Carth.*, (de 411), III, 5, P. L., XI, 1364. Son 15e sermon a été prononcé dans la troisième. Six sont signalées par divers documents. V. Dom Leclercq, *art. cit.*, c. 2270-2272.

(6) *Serm.* XXXIX, CLXV, et CCLVIII : ad basilicam maiorem (pour maiorum ?). Cf. Dom Leclercq, *art. cit.*, c. 2233-2252 et Pillet, *Les ruines de la Basilica majorum à Carthage* (*Compt. rend. du Congr. scient. intern. des Cathol.*, Paris, 1891, 2e sect., sc. rel., p. 158-166).

(7) *Serm.*, XIX, XXIX, XCII, CCLXXVII; *Act.* du conc. de Carth. de 397 (Mansi, *op. cit.*, III, c. 880, cf. 732 et 915), de 398 (c. 967), de 399

se conservaient les tombeaux des saintes Perpétue et Félicité (1), celles de saint Pierre de Carthage (2), des martyrs Scillitains (3), ou de Célerine (4), de Fauste (5), de Gratien (6), d'Honorius (7), des Tertullianistes (8), des pavillons (9), et du forum (10). Ils mentionnaient aussi la « mensa Cypriani », érigée sur le lieu du martyre de Cyprien (11), une « memoria Cypriani », qui s'élevait sur son tombeau (12), et un autre sanctuaire du même nom, qui se trouvait sur la côte méridionale, tout près du port (13). Les Chrétiens formaient donc, à Carthage, une masse imposante. Mais ils y étaient divisés, comme dans

(c. 979, cf. 752 et IV, c. 482), de 401 (c. 1023, cf. 752, 770 et IV, 482 et 490), de 408 (c. 1163, cf. 810 et IV, 503), de 419 (c. 823, cf. IV, 435 et 508); Vict. de Vit., *Hist. persec. Vand.*, I, 15-16.

(1) Le Concile de Carthage de 390 a été tenu dans la *Basilica Perpetuae restituta* (Mansi, *loc. cit.*). Victor de Vite, *loc. cit.*, appelle la Basilique de sainte Perpétue *Basilica maiorum*, d'après un manuscrit (*Basilicam maiorem*, d'après les autres). Certains archéologues se sont appuyés sur ces deux textes pour identifier la *Basilica maiorum* et la *Basilica restituta*. Mais d'autres veulent qu'on les distingue. V. Dom Leclercq, *art. cit.*, c. 2252-2261.

(2) *Serm.* XV.

(3) *Serm.*, CLV, cf. CCLXXXIII.

(4) *Serm.*, XLVIII, CLXXIV. L'identité de ces deux basiliques semble attestée par un texte de Victor de Vite (I, 9), qui mentionne la Basilica Celerinae vel scillitanorum.

(5) *Serm.*, XXIII, CXI, 2 *fin.* CCLXI. Cf. Mansi, *op. cit.*, III, c. 699, 810; IV, 377, 402, 477, 504; VIII, 808; Prosp. d'Aquit., *Chron. Min.*, I, 25; Vict. de Vit., *Hist. persec. Vand.*, I, 25, II, 18, 48; III, 34.

(6) *Serm.*, CLVI.

(7) *Serm.*, CLXIII.

(8) *De Haer.*, LXXXVI.

(9) *Serm.*, LII; *Enarr. in Psalm.* XXXII *secundo, serm.*, II, 29. Cf. Florus, *Expos. in Epist. ad Eph.*, 3.

(10) *Serm.*, XIV; *Brev. coll. cum Donat.*, III, 13. Cf. Vict. de Vit., I, 25.

(11) *Serm.*, XIII, XLIX, CXIV, CXXXI, CLIV, CLXIX, CCCV, CCCXLXXX, 4 et 23. Cf. *Serm. ined.*, (pseudo-augustiniens), XIV, XV (P. L., t. XIV, c. 862, 869).

(12) *In Psalm.*, XXXII, *Enarr.* II, *serm.* I, 5 (cf. P. L., XXXVI, not. a) et II, 9; *Serm.* CCCXI, CCCXII, CCCXIII. Cf. *Serm. de mirac. S. Steph.* d'un anonyme contemporain et disciple d'Augustin, II, 9 (P. L., t. XLI, c. 848); Fulg. Rusp.: *Serm.*, VI, 1 (P. L., t. LXV, c. 740).

(13) *Conf.*, V, 15. Sur les églises cypriennes de Carthage on peut lire particulièrement P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien à Carthage* (dans l'*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. II, p. 373).

beaucoup d'endroits de la Proconsulaire et de la Numidie, en deux grands partis, celui des Catholiques et celui des Donatistes, qui se livraient, depuis plus d'un demi-siècle une guerre acharnée et s'accusaient mutuellement de ruiner l'Evangile. Les uns et les autres étaient trop occupés de leurs discordes pour exercer au dehors une propagande bien active (1).

Autour d'eux, la grande masse restait, comme à Madaure, foncièrement païenne. Son paganisme était même, dans l'ensemble, de qualité fort médiocre. Les magiciens abondaient, promettant d'écarter tous les maux ou de procurer tous les biens désirables, au moyen de cérémonies, d'incantations ou d'amulettes appropriées (2). A leur suite venaient les aruspices et les augures qui lisaient l'avenir dans le vol des oiseaux ou dans les entrailles de diverses victimes animales (3). Pour les gens que ces recettes vieillies n'étaient plus capables de satisfaire, s'offraient encore les astrologues. On les appelait jadis les « généthliaques », parce qu'ils expliquaient la vie entière de chaque individu par la nature des constellations qui avaient présidé à leur conception où à leur naissance (4). A l'époque d'Augustin, ils étaient plutôt connus sous le nom de « mathématiciens », parce qu'ils se livraient, dans leurs horoscopes, à des calculs très compliqués sur les 360 parties du ciel occupées, d'après eux, à tourner le long du jour autour de la terre, et sur la position exacte occupée par chacune d'elles à chaque heure du jour et à chaque minute (5). Leur étiquette avait changé, mais ils gardaient toujours, au regard de la foule, la même doctrine et le même prestige (6). Enfin, certains devins passaient pour jouir

(1) V. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. IV (1912) : *Le Donatisme.*

(2) *Conf.*, IV, 3 ; *De doct. christ.*, II, 45 et *Serm.*, CCCXVIII, 3. On a trouvé dans deux cimetières païens et dans des fosses de l'amphithéâtre de nombreuses inscriptions, gravées sur des lamelles de plomb, qui formulent diverses imprécations contre certains cochers ou certains chevaux de cirque afin d'assurer leur défaite. V. C. I. L., t. VIII, *suppl.*, n° 12504-12511 et Aug. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus*, Paris, 104. in-8°.

(3) *Serm.* IX, 17. Cf. *Cont. Acad.*, I, 19 ; *Conf.*, IV, 3.

(4) *De doct. christ.*, II, 32 *init.*

(5) *De div. quaest* LXXXIII, 9, XLV, 2.

(6) Aux textes signalés dans les deux notes précédentes on peut joindre *De Gen. litt.*, II, 35 ; *De cons. Evang.*, I, 36 : *Enarr. in Psalm.*,

de pouvoirs surhumains. Tel cet Albicérius, qui se fit, pendant de longues années, une réputation exceptionnelle par l'exactitude avec laquelle il répondait à tous les consultants. L'interrogeait-on sur un objet perdu ? Il en indiquait la nature, le possesseur et la cachette exacte. Puis, si un commissionnaire infidèle ne lui remettait qu'une partie du pourboire attendu, il l'obligeait à avouer le vol, avant même de connaître la somme qu'on lui destinait et d'en avoir rien touché. Un jour, Flaccianus, homme savant et distingué, ayant engagé des pourparlers pour l'achat d'une terre, lui demanda s'il connaissait l'affaire. Albicerius la lui exposa avec une précision stupéfiante et lui donna même le nom de la terre, dont l'étrangeté était telle que Flaccianus s'en souvenait à peine. Une autre fois, un étudiant lui demanda narquoisement : « A quoi pensé-je ? » « A un vers de Virgile », répondit-il, et cet homme qui avait à peine vu parfois en passant l'école des grammairiens se mit à réciter ce vers avec la plus grande assurance. Certains disaient bien qu'il n'était pas infaillible, qu'il commettait de nombreuses méprises. Il n'en continuait pas moins de s'attirer de très nombreux clients (1).

Mais la confiance de la foule se portait de préférence vers les dieux du temps jadis. Hercule gardait encore ses dévots, et il avait, en pleine ville une statue dorée, sur laquelle son nom ressortait en lettres très visibles (2). Cybèle, la *magna mater deorum omnium* était plus vénérée encore. A l'équinoxe du printemps, au jour des *Fercula*, de nombreux fidèles allaient processionnellement baigner son image, selon le rite traditionnel (3), et l'on voyait ses prêtres émasculés, aux cheveux hu-

LXI, 26 ; *In Iohan. evang.*, tr. VIII, 10-11 ; *Epist.*, CCXLV, 2. Cf. Bouché-Leclercq, A. *L'astrologie dans le Monde Romain*, Paris, 1897, in-8° (extrait de la *Revue historique*).

(1) *Cont. Acad.*, I, 17-19.

(2) *Serm.*, XXIV, 3, 6. Les inscriptions africaines publiées par Willmann nous montrent le culte d'Hercule très répandu en Afrique. (Voir l'Index du C. I. L., t. VIII, au mot Hercule).

(3) *De civ. Dei* II, 26. Une inscription consacrée à la *Mater deum magna Idaea* ainsi qu'à Attis, qui provient d'une restauration faite par un proconsul du IVe siècle, a été trouvée sur la pente occidentale de Byrsa (*Compt. rend. de l'Acad. des inscr. et bel. lett.*, 1897, p. 723-725). Une autre inscription découverte dans la même région (C. I. L., t. VIII, *suppl.*, n° 12570) parle d'un « dendrophore », nom réservé aux membres d'une confrérie de la même déesse, qui portaient, lors de sa fête, l'arbre sacré d'Attis et qui sont mentionnés également dans une loi de Théodose relative à l'Afrique (*Cod. Theod.*, l. XVI, tit. X, n° 20).

mides, au visage blanchi, aux membres alanguis, à la démarche féminine, quêter publiquement sur les places publiques et dans les faubourgs jusque parmi les gens du peuple (1). La « Vierge Céleste », surtout, était en grand honneur et continuait, avec Saturne, de « régner sur la ville » (2). Les basiliques chrétiennes les plus importantes devaient paraître bien modestes à côté de son sanctuaire qu'un contemporain d'Augustin nous montre « démesurément vaste, entouré d'édifices de toutes les divinités, avec une place dallée, ornée de colonnes et de murailles très riches, occupant une étendue d'environ 2.000 pas » (3). Surtout, les disciples du Christ comptaient à peine en face des dévots de l'antique Astarté. Ces derniers étaient légion. Un autre auteur de la même époque, le prêtre marseillais Salvien, pouvait écrire au sujet des Carthaginois, après l'invasion des Vandales : « Ils avaient au milieu de leur cité un hôte criminel ; je veux dire cette déesse Céleste que j'appellerai le démon des Africains. Qui donc, parmi eux, n'était pas adonné au culte de cette idole ? Qui ne lui était pas voué dès sa naissance et sa conception même ? Je ne parle pas seulement des gens qui appartenaient au Paganisme par leurs mœurs, par leur profession et par leur nom. Parmi ceux-là même qui se disaient Chrétiens, quel est celui qui n'adorait pas cette déesse Céleste, soit après le Christ, soit même, ce qui est bien pire, avant lui (4) ? ».

Le culte de Tanit n'avait rien, pourtant, de bien évangélique. Il était, au contraire, fort licencieux. Mais il n'en gardait que plus de charme pour la masse. Ses solennités attiraient une foule nombreuse qui n'y cherchait pas seulement des émotions mystiques : « Sur le devant du temple, dit Augustin, l'image de la déesse s'offrait à la vue. Les gens affluaient de tous les côtés. Nous nous placions comme nous pouvions et nous regardions avec la plus grande attention les jeux qui se célébraient,

(1) *De Civ. Dei* VII, 26.

(2) Regnabat Saturnus in multis hominibus.... Regnum Caelestis quale erat Carthagini ! (*Enarr. in Psalm.*, XCVIII, 14.

(3) *Lib. de prom.*, III, 44 (P. L., LI, 835). Cf. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les Monuments historiques de la Tunisie*, 1e partie : *Les monuments antiques*, I. *Les temples païens*, Paris, 1898, in-fol., p. 25-30, pl. XI-XIV, (*Le temple de Caelestis de Dougga*).

(4) *De Gubern. Dei* (P. L., VIII, 2 ; C. S. E. L., VIII, 9-13). Cf. Aug. *Enarr. in Psalm.*, LXII, 7 ; *In Psalm.*, XCVIII, 14.

portant nos yeux tantôt sur le cortège des courtisanes, tantôt sur la déesse vierge. A celle-ci on offrait des hommages suppliants et devant elle on accomplissait des rites honteux. Nous n'avons pas vu là de mime réservé, ni de courtisane plus retenue. Tous les devoirs de l'obscénité étaient remplis. On savait ce qui plaisait à cette divinité virginale et on lui en servait assez pour que les matrones rentrassent plus instruites du temple à la maison. Par pudeur, quelques-unes détournaient leur visage des mouvements impurs des histrions : elles n'apprenaient l'art du crime que par des regards furtifs. A cause des hommes, elles n'osaient pas arrêter délibérément leur vue sur ces gestes impudiques ; mais elles avaient encore moins le courage de condamner avec un cœur chaste les rites proposés à leur vénération. Ceux qu'on leur enseignait là publiquement étaient tels, pourtant, qu'on n'eût osé les accomplir hors du foyer (1) ».

Des scènes du même genre se passaient dans d'autres cultes, notamment dans celui de la *Magna Mater* : « Devant la litière de cette déesse, au jour solennel de son ablution, dit encore Augustin, de vils histrions faisaient entendre des chants d'une nature telle qu'il eût été honteux de les écouter non seulement à la Mère des dieux, mais à celle de tout sénateur et de tout citoyen honnête, à celle même de ces histrions... Ceux-ci n'eussent pas osé répéter chez eux, devant leurs mères, pour s'amuser, les paroles et les actes obscènes dont ils donnaient là une représentation publique, devant la Mère des Dieux, au vu et au su d'une multitude considérable de personnes des deux sexes (2) ».

Les gens qui prenaient goût à de pareils spectacles ne pouvaient être des ascètes. Chez eux, le sensualisme se donnait libre cours. Augustin parle avec effroi, après sa conversion, du « gouffre des mœurs carthaginoises », du « brasier des honteuses amours » au milieu duquel il a jadis vécu (3). A son tour, Salvien nous en trace un tableau fort chargé : « Qui ne voit, dit-il, que les Africains sont, dans leur ensemble, des impudiques ? Peut-être faut-il en excepter ceux qui se sont convertis

(1) *De Civ. Dei*, II, 26, n° 2.

(2) *De Civ. Dei*, II, 4. Augustin parle encore longuement de la « Mère des dieux », ou de Cybèle, et d'Attis, son amant, dans la suite du même ouvrage (VII, 24-26).

(3) *Conf.*, III, 1 *init.*; VI, 11, *circ. med.*

à Dieu, c'est-à-dire ceux qui ont changé de foi et de religion. Mais il est aussi rare de constater un pareil changement que de voir Gaïus n'être plus Gaïus ou Seïus n'être plus Seïus. Un Africain qui n'est pas impudique ne se rencontre pas plus qu'un Africain qui n'est pas Africain. Le mal de l'impureté est là si commun que quiconque y échappe paraît un étranger. Je ne passerai pas en chaque endroit. Je n'examinerai pas toutes les cités... Je m'en tiendrai à une seule qui est par rapport aux autres leur maîtresse et leur mère... je veux parler de Carthage. Je la vois débordante de vices, bouillonnante d'iniquités, pleine de gens mais plus encore de turpitudes, comblée de richesses mais surtout de vices. J'y vois des hommes plus criminels les uns que les autres, luttant tantôt de rapacité tantôt d'impureté, ici engourdis par le vin et là gonflés de nourriture, parfois couronnés de fleurs, parfois aussi ensevelis dans les parfums, mais toujours plongés dans la pourriture de la débauche... Quel quartier de la cité ne regorgeait pas de crimes, quelle place ou quelle rue ne constituait pas un mauvais lieu ? Tous les carrefours, tous les chemins étaient tellement creusés par les fosses de la luxure ou couverts par ses rets que ceux-là même à qui elle inspirait une parfaite horreur pouvaient à peine l'éviter... Tous ses citoyens puaient, pour ainsi dire, la sale volupté et exhalaient, dans leurs rapports mutuels, l'odeur immonde de l'impudicité, mais sans en avoir horreur, parce qu'ils en étaient trop pénétrés. On aurait pu croire que là se trouvait la sentine unique des passions et des fornications, le réceptacle commun de tous les dépôts d'immondices et de tous les cloaques (1) ».

Dans ce monde avide de plaisirs, les jeux publics étaient si recherchés que de riches propriétaires vendaient leurs villas pour en faire donner et pour gagner ainsi la faveur de la foule (2). Les Chrétiens eux-mêmes désertaient l'église pour s'y rendre (3). Dès qu'une course de chars était annoncée, la ville entière se partageait en deux factions rivales dont chacune prenait parti pour son favori. Le jour du spectacle, on se ruait dans le cirque, pour assister au départ solennel du cocher préféré, et, quand il

(1) *De Gubern. Dei.* (P. L., VII, 16-17; C. S. E. L., 65-74).

(2) *Enarr. in Psalm.*, CXLVII, 7.

(3) *Enarr. in Psalm.*, L, 1, *init.*; *in Psalm.*, LXXX, 2-3.

commençait à prendre de l'avance, quand surtout il arrivait triomphalement au but, laissant derrière lui son rival épuisé et vaincu, un véritable délire s'emparait de tous ses partisans (1). On ne se passionnait pas moins pour voir, dans l'amphithéâtre, des hommes lutter contre des animaux, et, par exemple, deux gladiateurs tenir tête à neuf ours (2). Augustin devait plus tard le constater en la personne d'un de ses compatriotes. Celui-ci aimait beaucoup ce genre de spectacles, mais, sur la critique qui lui en avait été faite, il y avait renoncé. Un jour, il fut entraîné presque de force par quelques camarades à un combat de gladiateurs. En entrant dans l'amphithéâtre, où l'assistance était déjà nombreuse et frémissante, il ferma les yeux pour ne pas être témoin de ce qui allait se passer. Mais, à un certain moment, une grande clameur se fit entendre. Cédant à la curiosité, il ouvrit les yeux. Il vit un gladiateur qui venait de tomber et il ne put détourner désormais ses regards de la lutte sanglante engagée devant lui. Il en suivit les péripéties avec une anxiété croissante, criant, s'excitant, s'enflammant, comme tous ses voisins, et quand il sortit de l'enceinte, ce fut avec le désir ardent d'y retourner bientôt (3).

Le théâtre avait aussi un grand attrait pour la foule. Les représentations en étaient fort variées. Tantôt des histrions y sautaient sur des cordes et y faisaient, au grand amusement du public, mille tours prodigieux (4). Tantôt des pantomimes y exécutaient des danses symboliques, dont le sens, autrefois expliqué par un interprète officiel, ne l'était plus que par des voisins complaisants, mais qui n'en obtenaient pas moins un grand succès (5). Tantôt on y mettait en scène les amours de Jupiter (6), ou les travaux d'Hercule (7), les aventures d'Aga-

(1) Voir les textes cités plus haut, p. 24, not. 8.

(2) *De Catech. Rud.*, 25; *Enarr. in Psalm.*, XXXIX, 8, 10; *In Psalm.*, CII, 13, et surtout *Serm., de symb. ad Catech.*, 5.

(3) *Conf.*, VI, 11-13.

(4) *Enarr. in Psalm.*, XXXIX, 9; *In Iohan. Evang.*, XCVII, 3; *De symb. ad Catech.*, 4.

(5) *De doct. christ.*, II, 38; *Enarr. in Psalm.*, CIII, 13. Cf. *In Psalm.*, XXXII, *enarr.*, II, *serm.*, I, 1 *fin.*

(6) *De symb. ad Catech.*, 4.

(7) *Solil.*, II, 18; *Cont. Acad.*, III, 17, 22.

memnon (1) et d'Achille (2), de Priam et d'Hécube (3), d'Hector et d'Andromaque (4), celles d'Enée descendu aux enfers (5), les réparties plaisantes de Parmenon ou de Chremes (6), et mille autres sujets aussi traditionnels. Parfois on y donnait des séances d'apparat qui attiraient un public d'élite. C'est ainsi qu'à l'occasion d'un grand concours de poésie, habituellement très disputé, le proconsul lui-même y déposait la couronne convoitée sur la tête de l'heureux lauréat, aux applaudissements d'une foule nombreuse (7).

Le jeune étudiant de Thagaste connut et aima tous ces divers spectacles. A peine arrivé à Carthage, il fréquenta assidûment le théâtre et il goûta fort les pièces qui s'y jouaient : « J'étais captivé, raconte-t-il avec l'accent du repentir, par les jeux scéniques, pleins des images de ma misère et des aliments de ma passion... J'y partageais les joies des amants quand ils jouissaient criminellement les uns des autres ; je m'attristais, par compassion, de leur tristesse, quand ils venaient à se perdre, et je prenais plaisir à ces deux sentiments, bien que les scènes représentées fussent imaginaires... Les fictions que j'entendais semblaient effleurer ma peau ; mais, comme les ongles qui grattent profondément, elles amenaient à leur suite une enflure brûlante, du pus et une plaie horrible (8) ». Il prit aussi un vif plaisir aux jeux du cirque et de l'amphithéâtre (9). Souvent même il alla, avec une curiosité inquiète, voir les cérémonies païennes qui se célébraient, sur l'Acropole ou dans le voisinage, en l'honneur de la Vierge Céleste ou de la Mère des dieux (10).

A cette époque, malgré tout, il restait encore Catholique (11). Mais il était si peu attaché à sa religion, si peu soucieux de s'en

(1) *De Serm. Dom. in mont.*, II, 5.

(2) *Solil.*, II, 31.

(3) *Solil.*, II, 18.

(4) *Solil.*, II, 18.

(5) *Serm.*, CCXLII, 5.

(6) *Epist.*, VII, 4.

(7) *Conf.*, IV, 1, 3 *init.*, 5 *init.*, Cf. Volpiscus : *Car.*, 11.

(8) *Conf.*, III, 2, 3, 4.

(9) *Enarr. in Psalm.*, CXLVII, 7 : Aliquando nos ibi quoque sedimus et insanivimus.

(10) *De Civ. Dei*, II, 4. Cf. *supra*, p.

(11) *De util. cred.*, 2.

instruire, qu'à dix-neuf ans, après avoir étudié tous les auteurs classiques, il ne savait à peu près rien de la Bible (1). Lui-même raconte, dans les *Confessions*, que, dans les premiers temps qu'il passa dans la métropole, il entra un jour dans une basilique et y assista à la « célébration des mystères ». Mais il ajoute, avec un grand repentir, qu'il y était occupé « à concevoir des désirs coupables et à négocier pour se procurer des fruits de mort » (2).

Ce dernier détail est à noter. Sitôt jeté dans le « brasier des amours » de Carthage, Augustin y a subi la loi commune (3). Dès sa dix-huitième année, peut-être même avant (4), il s'est donné une concubine qu'il devait garder au moins pendant douze ans (5). C'est sans doute avec elle qu'il avait « négocié pour se procurer des fruits de mort » pendant la célébration des mystères chrétiens, car, après avoir rappelé cette aventure lointaine, il ajoute que Dieu l'en a puni par de lourds châtiments et il a fait auparavant, au sujet de sa liaison amoureuse, une remarque à peu près identique (6). Sa compagne partageait certainement sa foi chrétienne (7). Mais elle était de condition trop modeste pour devenir sa femme (8). Aussi ne put-elle influer beaucoup sur son évolution intellectuelle. Cependant, par l'affection certainement très vive qu'elle lui témoigna (9)

(1) *Conf.*, III, 9 *init.*: Institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem quales essent.

(2) *Conf.*, III, 5 *fin.*

(3) *Conf.*, III, 1 *fin.*

(4) Quand Augustin reçut le baptême, c'est-à-dire au commencement de sa 33[e] année (*Cont. Acad.*, III, 43; *Solil.*, I, 17 *circ. init.*; *Conf.*, IX, 28 *fin*), le fils qui lui était né de sa concubine (v. *infra*, p. 35, n. 1) avait environ 15 ans (*Conf.*, IX, 14). Il l'avait donc eu dès sa 18[e] année, ou, au plus tard, dès le début de la 19[e].

(5) Augustin avait au moins 30 ans quand il s'est séparé d'elle (*Conf.*, VI, 18, cf. 23 *init.*, et 25 *init*).

(6) Cf. *Conf.*, III, 1 *fin* et III, 5 *fin*.

(7) Quand elle dut le quitter, elle s'engagea par vœu à ne plus « connaître aucun homme » (*Conf.*, VI, 25). A ce moment là elle était donc Catholique. Or elle n'avait pu le devenir sous l'influence d'Augustin, qui venait à peine de rompre avec les Manichéens et faisait profession de scepticisme.

(8) C'est pour ce motif qu'Augustin finit par se séparer d'elle, afin d'épouser une jeune fille de condition meilleure (*Conf.*, VI, 19 *fin.*, 22, 23, 25).

(9) Et amatus sum (*Conf.*, III, 1). Vovens tibi alium se virum nescituram (*Conf.*, VI, 25).

et qu'elle sut lui inspirer, elle dut exercer sur l'ensemble de sa vie une très grande action.

De fort bonne heure, au plus tard dès sa dix-neuvième année, Augustin eut d'elle un fils, nommé Adéodat (1), qui contribua sans doute, pour une large part, à orienter le cours de ses idées. Lui-même nous donne à entendre qu'il ne l'avait point désiré, mais il ne put, en le voyant, s'empêcher de l'aimer (2). Il s'intéressa donc très vivement à lui, à l'éveil de ses sens et de son intelligence, à ses premiers balbutiements et à ses premiers pas. Près de lui il s'initia à de multiples détails de psychologie infantile sur lesquels nous le verrons pus tard revenir volontiers (3).

L'entretien d'une famille constituait, pour le jeune étudiant, une charge très lourde. Augustin avait perdu son père presqu'aussitôt après avoir quitté Thagaste (4). Il recevait quelques subsides de sa mère mais il savait combien les ressources de Monique elle-même étaient précaires (5). Plus que jamais il vivait des libéralités de Romanien (6). Une telle situation était trop anormale pour qu'il pût la prolonger longtemps. De toute nécessité il devait s'assurer au plus tôt, pour lui et pour les siens, une existence indépendante. Le sentiment de cette obli-

(1) Ce nom a pu être, à l'origine une simple traduction de tatanbaal ou de Mittunbaal. Mais il ne se présente dans les deux volumes édités par Willmann que sur des inscriptions chrétiennes. Cette circonstance qui s'explique fort bien par le sens religieux qu'il offrait aux croyants donne lieu de penser que c'est une pensée catholique qui l'a fait donner au fils d'Augustin. Mais une telle pensée se conçoit beaucoup moins chez Augustin lui-même que chez sa concubine.

(2) *Conf.*, IV, 2 *fin.* Aussi l'a-t-il gardé toujours auprès de lui, même après le départ de sa concubine (*Conf.*, VI, 25 ; cf. *De vit. beat.*, 6 *fin ; Conf.*, IX, 14, cf. 29) et s'est-il appliqué, avec un soin jaloux, à son éducation. C'est ce que montre le traité *De Magistro* où il a recueilli peu de temps après être retourné de Rome en Afrique (*Retr.*, I, 12 ; cf. *ibid.*, I, 10, 1 ; I, 11, 1) un entretien qu'il avait eu peu auparavant avec lui, alors qu'Adéodat n'avait encore que seize ans, c'est-à-dire dans l'année qui a suivi leur commun baptême (*Conf.*, IX, 14). Son amour paternel se trahit aussi, longtemps après la mort d'Adéodat, dans le passage, déjà plusieurs fois cité, des *Confessions*, où il parle avec orgueil des brillantes qualités de ce « fils de son péché », qui lui a été repris par Dieu à la fleur de l'âge (*Conf.*, IX, 14).

(3) Voir surtout *Conf.*, I, 7-13.

(4) *Conf.*, III, 7 *fin.* Cf. *Cont. Acad.*, II, 3.

(5) *Conf.*, 7 *fin.* Cf. *Cont. Acad.*, II, 3.

(6) *Cont. Acad.*, II, 3.

gation lui fit forcément hâter le cours de ses études (1). Il contribua surtout à mûrir très vite son caractère.

Parmi les jeunes gens qui suivaient les cours de la métropole, beaucoup se faisaient remarquer par une extrême turbulence. On les appelait les « Démolisseurs ». Ce nom, qui constituait pour eux comme un « certificat d'urbanité », leur convenait très bien, disent les *Confessions*, car ils détruisaient tout et ils se conduisaient comme de vrais démons (2). Souvent ils se présentaient en bandes tumultueuses dans leur classe, sans se mettre aucunement en peine du règlement établi par le maître, et ils se livraient à de nombreux excès que la loi aurait punis si la coutume n'eût été là pour les couvrir (3). Ils se plaisaient surtout à jouer de mauvais tours aux gens du dehors, qui, ne les connaissant point, ne songeaient pas à se défier d'eux et ils en faisaient ensuite des gorges chaudes (4). Leurs procédés choquèrent profondément Augustin. Aussi, tout en entretenant des rapports amicaux avec certains d'entre eux, il se tint constamment à l'écart (5).

En revanche, il suivit avec une très grande assiduité les leçons du maître d'éloquence à l'école duquel il s'était mis (6). Les rhéteurs enseignaient l'art de bien dire, comme les grammairiens celui de bien écrire et, par certains côtés, ils ne faisaient que continuer l'œuvre de ces derniers. Comme eux, ils se préoccupaient beaucoup moins des idées dont ils pourraient avoir à prendre la défense que de la forme qu'ils devaient leur donner pour les rendre acceptables. C'étaient de beaux parleurs plutôt que des penseurs. Mais, comme ils poursuivaient un but spécial, ils avaient aussi leurs caractères distinctifs. Appliqués avant tout à former des orateurs experts, capables de convaincre et de persuader, ils attachaient aux règles de la dialectique une importance extrême. Seulement ils s'appuyaient d'ordinaire sur

(1) C'est après être retourné à Thagaste, et par ses seuls moyens, qu'Augustin a abordé les *Catégories* d'Aristote, dont ses amis ne prenaient connaissance qu'à l'école des « maîtres » et sous leur direction. *Conf.*, III, 28. Cf. *infra*, p. 45.

(2) *Conf.*, III, 6.

(3) *Conf.*, V, 14.

(4) *Conf.*, III, 6.

(5) *Conf.*, III, 6.

(6) *Conf.*, III, 6.

les concessions de leurs adversaires plutôt que sur des principes bien établis. Leur argumentation, très souple et pénétrante, dégénérait souvent en pur sophisme. Dans leur manière de s'exprimer, ils visaient constamment à l'effet et ils n'aboutissaient qu'à de vaines déclamations, où la sonorité des mots et le fracas des images contrastaient singulièrement avec le vide des idées. Leurs qualités n'allaient donc pas sans de graves défauts. Mais ils jouissaient alors d'une telle vogue que leurs défauts même passaient pour de très grandes qualités. A travers tout l'Empire on professait pour leur art une sorte de culte (1). Peut-être cependant n'étaient-ils nulle part aussi écoutés qu'en Afrique et surtout à Carthage, qu'un témoignage contemporain nous présente comme la capitale de la chicane (2). Dans ces conditions, Augustin ne pouvait que se sentir fort attiré vers eux. Il le fut tant et si bien que, lorsqu'il eut terminé ses études, il préférait leur profession à toute autre et qu'après avoir professé une année la grammaire à Thagaste, il enseigna, pendant treize ans, la rhétorique, à Carthage même, à Rome et à Milan (3).

Bien plus puissante encore fut l'action exercée sur lui, au terme de sa formation scolaire, par Cicéron. Le grand orateur se présentait, pour les rhéteurs de son temps, comme la personnification parfaite de l'éloquence. Il était leur modèle principal et presque unique. Tous ne faisaient guère qu'expliquer ses écrits (4). Dans l'exposé qu'ils en faisaient, ils suivaient un certain cadre consacré par l'usage. Ils allaient de ses œuvres oratoires, qui étaient d'une intelligence plus facile et d'une utilité plus directe, à ses travaux philosophiques, qui constituaient pour eux comme le dernier mot de la sagesse et le couronnement suprême de toute éducation (5). Près d'eux, Augustin étudia donc, d'abord, presque exclusivement ses traités d'éloquence et ses diverses plaidoiries. C'est là surtout qu'il apprit l'art de

(1) *De util. cred.*, 16 : cum per totum orbem rhetorum scholae adolescentium gregibus perstrepant. Cf. Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 193-197.

(2) Voir le géographe anonyme déjà cité p. 23, not. 4 dans Audollent, *op. cit.*, p. 783.

(3) *Conf.*, IV, 1 *init.* ; V, 14 *init.*, 23 *init.*

(4) *De util. cred.*, 16.

(5) *Conf.*, III, 7 : « Usitato iam discendi ordine, perveneram in librum quemdam Ciceronis... et vocatur *Hortensius*.

bien dire. Nous n'avons, pour nous en rendre compte, qu'à voir comment, dans ses premiers écrits, il les cite à tout propos et dans les termes les plus élogieux (1), tandis qu'il ne fait aucune allusion aux autres « institutions oratoires », pas même à celle de Quintilien (2). Une fois familiarisé avec la rhétorique de Cicéron, il se tourna vers sa philosophie. Il lut d'abord l'*Hortensius*, qui en était l'introduction (3). Or il y découvrit des horizons nouveaux, qui devaient lui faire bien vite dépasser le cercle étroit dans lequel se mouvaient les rhéteurs de son temps. C'est avec ce livre qu'il apprit à penser. Mais nous ne saurions comprendre l'ébranlement qu'il en reçut et le profit qu'il en retira, si nous ne commencions par nous faire une idée précise de l'état d'esprit dans lequel il se trouvait alors.

(1) *Cont. Acad.*, I, 7 ; II, 22, 26 ; III, 15, 16, 31, 36, 43 : *De beat. vit.*, 10, 22, 26, 31 ; *De Ord.*, II, 22 ; *De div. quaest.*, LXXXIII, 9, XXXI, 1-3 ; *De mag.*, 16 : *De ver. rel.*, 77 : *De util. cred.*, 3 ; *Cont. Adim.*, XI : *Conf.*, I, 25 ; III, 7, 8 : *Ep.* XV, 1 : XVII, 3. Les citations portent particulièrement sur les traités *De inventione* et *De Oratore*, ainsi que sur les discours *Pro rege Deiotaro*, *Pro Ligario*, *In Verrem*, et *Pro Sulla*.

(2) Il ne cite en dehors de Cicéron que deux orateurs obscurs, Caecilius et Erucius, dont le second a été ridiculisé dans le *Pro Vereno* et il ne parle d'eux qu'afin de faire remarquer que ce n'est point chez eux qu'on ira apprendre l'éloquence.

(3) *Conf.*, III, 7.

CHAPITRE SECOND

PSYCHOLOGIE D'AUGUSTIN

Chez le jeune étudiant de Thagaste nous pouvons considérer tour à tour, selon une classification communément reçue, l'esprit, le cœur et la volonté. Ces trois aspects de sa vie intérieure se distinguent très nettement en lui, et ils nous sont assez bien connus, grâce à ses *Confessions* (1).

I

Sans doute, chez Augustin comme en chacun de nous, le physique a dû influer beaucoup sur le moral et il mériterait donc une étude spéciale. Mais nous ne possédons à son sujet aucun renseignement précis. La dépouille mortelle de l'évêque d'Hippone s'est conservée moins bien que ses écrits. Le lieu même de sa sépulture finale ne se laisse pas préciser d'une façon certaine (2). D'autre part, les portraits que l'iconographie chré-

(1) Ce sujet a été spécialement traité, d'après les lettres d'Augustin, par A. Ginzel, *Der Geist des heiligen Augustinus in seinen Briefen*, dans les *Kirchenhistorische Schriften*, Vienne, 1872, t. I, p. 123-245, et plus récemment par W. Thimme, *Augustin, Ein Lebens-und Charakter-Bild auf Grund seiner Briefe*, Göttingen, 1910, in-12. Je m'appuie de préférence ici, sur les *Confessions*, parce que je n'étudie point dans ce chapitre, d'une façon directe, la psychologie de l'évêque d'Hippone, ni celle du moine de Thagaste ou du solitaire de Cassiciacum, mais celle de l'étudiant de Carthage sur laquelle les *Confessions* peuvent seules nous renseigner.

(2) Le corps d'Augustin, enseveli d'abord à Hippone, fut apporté vers la fin du v[e] siècle en Sardaigne, par Fulgence de Ruspe qui voulait l'arra-

tienne nous a donnés de lui sont très tardifs et fantaisistes (1). Nous ne le connaissons, en somme, que par son œuvre et il a, de bonne heure, trop méprisé le corps pour en parler beaucoup.

Par lui nous savons cependant qu'il avait une santé fort délicate. Déjà, dans son enfance, pendant qu'il fréquentait l'école de Thagaste, il avait été une fois très gravement malade (2). Or il souffrait alors d'une « oppression de poitrine » survenue « tout d'un coup » et disparue presque aussitôt après (3), c'est-à-dire, selon toute apparence, d'une crise d'asthme, indice certain d'un tempérament arthritique (4). Dans sa vingt-neuvième année, à peine arrivé à Rome, il sera surpris de nouveau, selon son expression, par le « châtiment de la maladie corporelle », ou, plus précisément par des « fièvres », celles, sans doute, de la *malaria*, qui mettront quelque temps sa vie en grand danger et ne pourront que lui laisser une faiblesse

cher aux Vandales devenus maîtres de l'Afrique, et de là il fut transporté, en 710, à Pavie, par le roi lombard Luitprand, qui l'avait acheté aux Sarrasins établis dans cette île (V. J. Germer-Durand, *Le tombeau de saint Augustin à Pavie*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1878, p. 257-274). Avec le temps, l'emplacement exact de sa sépulture fut oublié. En 1695, on crut l'avoir retrouvé à la suite de la découverte faite dans l'église de Pavie, où il avait été déposé, d'une tombe de marbre portant le nom d'Augustin (V. Beccard, *Histoire des reliques de saint Augustin*, Paris, 1867, in-8°). Mais l'identification fut contestée et elle l'est encore (V. Od. Rottmanner, *Wolfsgrüber, Augustinus*, dans le *Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 897).

(1) V. Barraud, *Notice iconographique sur saint Augustin* dans le *Bull. du com. histor. des arts et mon.: arch., beaux arts*, t. IIII (1852), p. 57-60 ; Barbier de Montault, *Le culte des Docteurs de l'Eglise à Rome, saint Augustin*, dans la *Rev. de l'art chrét.*, 1891, p. 500-505 ; Freih. von Hertling, *Augustin*, 1902, in-8°, Abbildungen.

(2) V. plus haut, p. 10.

(3) Pressu stomachi (*Conf.*, I, 17). Augustin parle ailleurs (*De ord.*, I, 5), d'une « stomachi dolor », et il la qualifie, en deux autres textes, contemporains, de « dolor pectoris » (*Cont. Acad.*, I, 3 ; *De beat. vit.*, 4). Dans sa terminologie médicale, « stomachus » et « pectus » sont donc synonymes. En un autre passage des *Confessions*, il présente l'état moral dans lequel il se trouvait au temps de sa foi manichéenne comme une « pressura pectoris ». Il constate que la critique formulée par Nébride contre le dualisme aurait dû lui faire « vomir » cette erreur, mais n'y parvenait pas. Et il ajoute que des arguments contraires le «déprimaient» et le « suffoquaient », sans le conduire pourtant jusqu'au « tombeau » (*Conf.*, VII, 3 *fin.*, 5 *fin.*).

(4) V. A. Trousseau, *Clinique médicale de l'Hôtel-Dieu de Paris*, 10e édit., Paris, 1902, in-8°, t. II, p. 460-502 : *L'Asthme*, et surtout p. 463-466 : *L'asthme chez l'enfant.*

physique assez accentuée (1). Un peu plus tard, à trente-trois ans, une indisposition d'un autre genre, qui rappellera celle qu'il a eue d'abord dans sa ville natale, l'obligera à abandonner la chaire de rhéteur qu'il occupe à Milan et à se retirer dans la campagne de Cassiciacum (2). Au cours de l'été, son « poumon » se mettra « à souffrir d'un travail littéraire excessif, à respirer péniblement, à témoigner par des douleurs pectorales d'un certain malaise, à refuser une parole un peu claire et prolongée » (3). Dans les mois qui suivront, pour ménager sa santé ébranlée, il devra éviter de parler trop haut ou trop longtemps (4). Un jour, il se fera lire la moitié d'un chant de Virgile, sans se sentir la force d'entreprendre aucun autre travail (5). Une autre fois, une réprimande un peu vive, faite à deux jeunes élèves, suffira pour le fatiguer et pour l'obliger aux repos (6). Il n'aura même pas la force d'écrire bien longtemps (7), et la raison lui recommandera de ne pas pleurer comme il le fait, pour ne pas aggraver le mal de sa poitrine (8). Il craindra beaucoup de mourir (9), et, pour se rassurer contre

(1) *Conf.*, V, 16. Possidius se sert du même mot pour désigner la dernière maladie d'Augustin : Decubuit febribus fatigatus (*Vit. Aug.*, 29). Les fièvres étaient fréquentes dans l'Afrique romaine (V. Gaston Boissier, *L'Afr. rom.* 2[e] éd. p. 144, not. 1). Mais celle dont est mort Augustin provenait peut-être d'une épidémie, causée par le siège d'Hippone, que cernaient depuis trois mois les Vandales. (Possidius, *op. cit.*, 28 *fin.* et 29), ou peut-être encore d'une cachexie produite par la *malaria*, qu'il avait contractée jadis en Italie.

(2) *Cont. Acad.*, I, 3 ; *De beat. vit.*, 4 ; *De ord.*, I, 5. Les détails qui suivent pourraient faire croire qu'il était alors atteint de tuberculose. Mais cette supposition parait assez peu vraisemblable à cause du grand âge auquel il est arrivé, car il est mort à 76 ans. Une bronchite, résultant de son asthme et occasionnée par son épuisement antérieur et par le surmenage intellectuel auquel il venait de se livrer, suffit à tout expliquer. D'après H. Becker (*op. cit.*, p. 17), « ses maux de poitrine et d'estomac (?).... pouvaient être une suite de la vie irrégulière qu'il venait de mener ». La fin de ce chapitre montrera qu'il a mené au contraire, au cours des années précédentes, une existence fort régulière.

(3) *Conf.*, IX, 4.

(4) *Cont. Acad.*, III, 15.

(5) *De ord.*, I, 26 *fin.*

(6) *De ord.*, I, 33.

(7) *Solil.*, I, 1 et 23 fin.

(8) *Solil.*, I, 26.

(9) *Solil.*, I, 16. Plusieurs passages des *Confessions* (VII, 19, 26) semblent supposer que déjà pendant les années précédentes il a éprouvé

la perspective d'une fin prochaine, il cherchera à se prouver que l'âme est immortelle (1). A deux ou trois ans d'intervalle, écrivant de Thagaste à un de ses amis, il se plaindra de la « faiblesse » de son corps, qui ne lui permet pas de faire ce qu'il veut, et il aura encore très présente à l'esprit la pensée de la mort (2). Vers sa quarantième année, s'adressant à un autre de ses amis, il lui dira qu'il ne peut ni marcher, ni s'asseoir, ni se tenir debout, parce qu'il souffre « d'une douleur et d'une tuméfaction » provoquée par les hémorroïdes (3). Plus tard aussi, il regrettera que sa mauvaise santé le tienne éloigné des fidèles d'Hippone (4), et, en une autre circonstance, il leur dira qu'il est un vieillard par son âge, mais qu'il l'est depuis longtemps déjà par ses infirmités (5). Toute sa vie sera, en somme, souffreteuse. Ce fait nous explique en partie le pessimisme maladif avec lequel il jugera toujours la vie présente, comme aussi l'insistance qu'il mettra à rappeler les nombreuses infirmités dont souffrent les fils d'Adam et à les présenter comme la conséquence inéluctable d'une première faute (6).

Cependant, jusqu'à son dernier jour, sa vue et son ouïe demeureront parfaitement intactes (7). Ces deux sens, qui sont intimement liés à l'intelligence, présentent donc chez lui une vitalité extrême. Lui-même le constate : « Les yeux, dit-il, aiment la variété des formes... Tout le long du jour, tandis que je veille, celles-ci frappent mes regards et elles ne me laissent aucun repos... La lumière même, qui couvre du matin au soir tous les objets visibles, me séduit par une multitude d'agréments jusque

la même crainte. On peut noter à ce propos que rien ne donne la sensation d'une mort prochaine comme la difficulté de respirer dont souffrent les asthmatiques. (V. Trousseau, *op. cit.*, p. 460 et suiv.).

(1) *Solil.*, II, 1. Il est à remarquer que le *De immortalitate animae* a été écrit peu après le second livre des *Soliloques*, où la question de l'âme est nettement posée et qu'il en est la suite régulière.

(2) *Epist.*, X, 1 *fin.*

(3) In lecto sum. Nec ambulare enim, nec stare, nec sedere possum, rhagadis vel exochadis dolore et tumore (*Epist.*, XXXVIII, 1 *init.*). Il est à remarquer que les asthmatiques sont tout particulièrement sujets aux hémorroïdes (V. Trousseau, *op. cit.*, p. 463, 484, etc.).

(4) *Epist.*, CXXII, 1.

(5) *Serm.*, CCCLV, 7 *fin.*

(6) *De civ. Dei*, XXII, 22, 3; *Cont. Julian.*, III, 10; V, 28; *Cont. Julian. op. imperf.*, II, 236, etc.

(7) Possidius, *Vit. Aug.*, 31.

dans les moments où je m'occupe d'autre chose et où je ne lui prête aucune attention... Que d'œuvres innombrables les hommes ont inventées par leurs arts et leurs diverses industries !... Or tout cela me charme (1) ». Le goût de la beauté physique s'est manifesté en lui, d'une façon très vive, dès sa jeunesse (2). Aussi le premier ouvrage qu'il écrira sera intitulé *De pulchro et apto* (3). De bonne heure encore il a étudié et aimé la musique (4). Dans sa trente-troisième année, il pleurera de joie en entendant chanter dans une basilique des cantiques chrétiens (5). Plus tard le goût qu'il éprouvera pour ces pieuses auditions sera si grand qu'il s'en accusera comme d'un grave faut. Il souhaitera s'en débarrasser et il croira parfois y avo réussi, puis il sera de nouveau ressaisi par ce mauvais démon : « Les plaisirs de l'ouïe, confesse-t-il à Dieu, m'ont charmé et captivé plus que ceux des sens inférieurs... Lorsque des sons qu'anime votre parole sont chantés par une voix douce et artistique, je m'y complais un peu, mais je ne m'y attache plus... Cependant il me semble que je leur accorde parfois une place d'honneur plus grande qu'il ne convient, car je constate que vos saintes paroles elles-mêmes font naître en moi des émotions plus religieuses et plus intenses quand elles sont chantées que quand elles ne le sont point... Cette délectation me trompe fréquemment (6) ».

Augustin, qui a beaucoup médit des sens, célèbre au contraire la mémoire comme le principe de l'intelligence, comme l'image du Père Eternel dans le sein de qui est engendré le Verbe (7). Il vante « l'immense capacité » de ce pouvoir que nous avons de conserver en nous les connaissances acquises et il admire sa « multiplicité profonde et infinie » (8). C'est parce qu'il a été, à ce point de vue, fort bien doué. Lui-même le constate expressément, en parlant de ses premières années (9). D'ailleurs, pour

(1) *Conf.*, X, 51. 53.

(2) Quis mihi... novissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum converteret (*Conf.*, II, 3).

(3) *Conf.*, IV, 21.

(4) *Conf.*, IV, 30.

(5) *Conf.*, IX, 14 ; X, 50.

(6) *Conf.*, X, 49.

(7) *De Trin.*, X, 17-19 ; *Epist.*, CLXIX, 6, etc.

(8) *Conf.*, X, 16, 26.

(9) *Conf.*, X, 15, 31.

s'en convaincre, on n'aurait qu'à lire ses ouvrages. Plus on l'étudiera, plus on pourra constater que ses idées les plus personnelles se ramènent à des souvenirs plus ou moins modifiés. Il ne cite que rarement ses maîtres, parce qu'il ne les utilise guère sans donner à leurs idées une forme nouvelle. Il n'en reste pas moins constamment leur disciple (1). Sa vigueur intellectuelle vient, en grande partie, d'une heureuse mémoire.

Elle procède aussi d'une imagination féconde. Chez Augustin, la « fantaisie » a toujours joué un très grand rôle. Jusque dans les écrits de sa vieillesse abondent des comparaisons tantôt riantes et tantôt sombres mais toujours naturelles et souvent très heureuses, qui préparent la voie à la pensée, qui la portent en quelque sorte et la font entrer aisément dans l'esprit (2). Le même fait s'observe encore mieux dans ses œuvres de jeunesse. Les images s'y pressent plus libres et plus gracieuses et y donnent à ses spéculations les plus abstraites un charme tout spécial. Il se révèle là, inconsciemment et presque malgré lui, comme un poète (3). De fait, dès son enfance, il aimait passionnément Virgile, et il ne trouvait rien de plus beau ni de plus captivant que « le cheval de bois plein de soldats armés, l'incendie de Troie et l'ombre de Créuse » (4). D'autre part, quelques années après avoir terminé ses études, il concourra pour un prix de poésie et il gagnera, à sa très grande joie, la couronne souhaitée (5).

Chez lui, pourtant, l'intelligence s'est de bonne heure dégagée de l'imagination. Il en donnait déjà des preuves manifestes quand il prenait à Thagaste ses premières leçons (6). Chez le grammairien de Madaure, il excellait si bien à tourner un discours que ses travaux y étaient généralement préférés à ceux de tous ses condisciples et qu'on l'appelait « un enfant de grande espé-

(1) V. *supra*, p. 22 et 37.

(2) Voir par exemple, sa lettre CCXXXI, à Darius, qu'il a dû écrire dans les tout derniers temps de sa vie.

(3) Voir le *De beata Vita* 1-3, 8, 9, etc., le *Contra Academicos*, II, 1, 2, 7, etc., et le *De ordine*, I, 2, 8, 26, qui sont les plus anciens écrits que nous ayons de lui.

(4) *Conf.*, I, 22. Cf. *Enéide*, II, v. 771-773.

(5) *Conf.*, IV, 1, 3, 5.

Conf., I, 15.

rance » (1). A Carthage, il l'emportait également sur tous ses partenaires (2). A son départ de la métropole, il va poursuivre brillamment, sans aucun professeur, le cours encore incomplet de ses études classiques : « Etant dans ma vingtième année, dit-il dans ses *Confessions*, j'eus entre les mains un ouvrage d'Aristote, intitulé *Les dix Catégories*. J'en avais entendu parler avec beaucoup d'éloges par le rhéteur de Carthage dont je suivais les leçons et par d'autres personnes qui passaient pour savantes. Je le cherchais donc comme quelque chose de grand et de divin. Je le lus et je le compris à moi seul. Je m'en entretins ensuite avec des gens qui disaient n'en avoir acquis l'intelligence qu'avec beaucoup de peine auprès de maîtres fort instruits... Ils ne purent m'apprendre rien de plus que ce qui m'était venu à l'esprit au cours de cette simple lecture... En ce temps-là, je lus aussi de moi-même toutes sortes de livres sur les arts dits libéraux, et je compris tous ceux que je pus lire... Je pénétrai sans grande difficulté, sans nul secours humain, tout ce qui avait trait à la parole et au raisonnement, aux dimensions des figures, à la musique et aux nombres. Vous le savez, Seigneur mon Dieu, car c'est vous qui m'avez donné cette promptitude de l'intelligence et cette finesse de l'esprit... Je ne remarquais les grandes difficultés rencontrées dans l'étude de ces arts, même par des gens studieux et bien doués, que lorsque j'essayais de les exposer et le plus distingué parmi eux était celui qui avait le moins de peine à me suivre » (3).

Au terme de sa formation scolaire, Augustin n'en garde pas moins, sur beaucoup de points, les idées et les superstitions du peuple. Peu après qu'il aura regagné Thagaste, il sera fort ému par le récit d'un songe où sa mère aura cru voir annoncée sa conversion prochaine (4). A douze ans de là, il priera Monique de demander une autre vision qui lui fasse savoir s'il doit se marier (5). Dans l'intervalle étant déjà professeur de rhétorique à Carthage, il accordera un tel crédit à la divination qu'après avoir perdu une cuiller d'argent, il enverra un de ses disciples

(1) *Conf.*, I, 26 *fin.* et 27.
(2) *Conf.*, III, 6.
(3) *Conf.*, IV, 28, 30.
(4) *Conf.*, III, 19-20.
(5) *Conf.*, VI, 23.

en demander des nouvelles à Albicerius (1). Vers le même temps, il ne cessera pas de consulter les astrologues (2). Il étudiera passionnément leurs écrits (3), et il s'en assimilera si bien l'enseignement qu'il tirera lui-même des horoscopes (4). Il rejettera les offres d'un aruspice, mais c'est parce qu'il regardera tout meurtre d'animaux comme un acte démoniaque et qu'il ne se croirait pas permis de laisser tuer seulement une mouche pour obtenir une couronne d'or (5). A l'exemple de Monique, il prendra tel propos incidemment recueilli au cours d'une conversation hâtive, mais bien adapté à son état d'âme, comme un oracle destiné à lui faire connaître sa véritable voie (6). Dans sa trente-troisième année, pris du désir de renoncer au monde et n'osant pas cependant s'y résoudre, un jour où il aura entendu chanter, à une fenêtre voisine de sa maison, un refrain inconnu : « Prends et lis, prends et lis », il croira que c'est Dieu lui-même qui lui parle ainsi et, ouvrant au hasard le recueil des *Epîtres* de Paul, il y verra, dans un conseil donné par l'Apôtre aux fidèles de Rome, une invitation tout à fait personnelle qui décidera en partie de sa vie (7). Après avoir accepté les pires extravagances de la mythologie manichéenne, jusqu'à se persuader qu'une figue verse des larmes quand on la cueille (8), il se ralliera au merveilleux chrétien le plus fantaisiste. Il croira, par exemple, selon une tradition d'ailleurs très répandue, que la Bible hébraïque a été traduite en grec par soixante-dix interprètes dont les versions, tout à fait indépendantes, se sont miraculeusement accordées dans leurs moindres détails (9). Evêque d'Hippone, il enverra deux de ses clercs, visiter le tombeau de saint Félix de Nole, pour forcer le démon à dénoncer l'auteur inconnu de désordres récents, comme le cas, dit-il, s'est produit à Milan, près des restes mortels d'un autre

(1) *Cont. Acad.*, I, 17.

(2) *Conf.*, IV, 4.

(3) *Conf.*, IV, 5.

(4) *Conf.*, VII, 8.

(5) *Conf.*, IV, 3.

(6) *Conf.*, III, 21. Cf. *De beat. vit.*, 31.

(7) *Conf.*, VIII, 29.

(8) *Conf.*, III, 18.

(9) *De doct. christ.*, II, 22 ; *De Civ. Dei*, XVIII, 42 ; *Enarr. in Psalm.*, LXXXVII, 20.

bienheureux, et dans d'autres sanctuaires du même genre (1). Jusqu'à la fin de sa vie, il gardera toute la simplicité et la naïveté de la foi populaire.

De même, il conservera jusqu'au bout les habitudes intellectuelles des grammairiens à l'école desquels il a été formé. Mais c'est dans ses premiers écrits qu'il les montre surtout. Dans chacun d'eux il déploie une finesse d'analyse qui souvent dégénère en subtilité et qui devient très vite fatigante (2). Il relève avec une extrême minutie les moindres propos de ses contradicteurs, pour les soumettre à une critique impitoyable qui ne fait grâce d'aucun détail (3). Il aime à bien diviser son sujet (4). Il s'applique plus encore à en définir exactement les termes essentiels (5), et il donne à leur étymologie une grande attention (6). Pour lui les noms sont des signes naturels (7), et ce n'est pas le hasard mais la pure raison qui a présidé à leur constitution (8). Il jongle, pour ainsi dire, avec eux et il prend plaisir aux allitérations les plus étranges (9), de même qu'aux assonances les plus lointaines (10). On pourrait faire un recueil

(1) *Epist.*, LXXVIII, 3 ; cf. LXXVII, 2.

(2) Le *De immortalitate* animae, qui est resté à l'état de brouillon et qui montre donc comment travaillait Augustin, est à cet égard très caractéristique.

(3) C'est ce que montrent, par exemple, ses critiques des Manichéens Fortunat, Fauste, Felix et Secundin, qui seront étudiées au cours de ce volume.

(4) Les divisions qu'on trouvera ici dans l'exposé de ses doctrines ont été généralement indiquées par lui-même.

(5) Tout le traité *De beat. vit.*, par exemple, roule sur des définitions. Cf. *Cont. Acad.*, I, 6, 10, 13, 16, 19, etc ; *De ord.*, I, 27 sq. ; II, 1 sq. ; *Solil.*, II, 8 sq., etc.

(6) V. *De beat. vit.*, 8, 30, 32 ; *Solil.*, II, 20 ; *De Mag.*, 12 ; *De Mus.*, VI, 39 ; *De lib. arb.*, III, 40, etc. Certaines étymologies augustiniennes sont fort fantaisistes. Ainsi, nequam vient de ne quidquam, « quod ne quidquam sit » (*De beat. vit.*, 8, 30), oculus de velocitas, « quoniam velociter videt » (*Serm.*, LVI, 26), cadaver de cadere, « quoniam cadit », (*Serm.*, CCXII, 2). De même, vir vient de virtus, (*Serm.*, CXXVII, 9 : CCCXXXII, 4), et vituperatio de vitii paratio (*De lib. arb.*, III, 40). Cf. verba a verberando, nomina vero e noscendo », (*De Mag.*, 12 *fin*) ; « solemnitas ab eo quod solet in anno « (*Serm.*, CCLXVIII, 1).

(7) *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, 26.

(8) *De beat. vit.*, 30 *init.* ; *De ord.*, II, 35, etc.

(9) Philocalia et philosophia (*Cont. Acad.*, II, 7) ; Licentius et Lucilianus (*ibid.*, 9).

(10) C'est ainsi que, à la concupiscentia biblique il substituera très fréquemment la cupiditas, pour la mettre en parallèle avec la charitas,

volumineux et souvent amusant des jeux de mots dont sont semés ses livres (1). Il éprouve un besoin presque instinctif de rapprocher des termes qui s'opposent, de découvrir en tout des antithèses (2). A ces divers points de vue, il appartient à la famille des Aulu-Gelle et des Macrobe.

Mais il se rapproche bien plus encore des rhéteurs. Comme ces derniers, il aime la controverse, il la recherche, il en vit. Nombreuses sont les conférences contradictoires auxquelles il prend part et c'est à lui qu'en revient toujours l'initiative (3). Quand il ne peut lutter par la parole, il le fait par la plume, et ses écrits, non seulement ses lettres et ses sermons, mais ses traités de philosophie ou de théologie les plus abstraits et ses commentaires les plus littéraux de la Bible ne sont souvent que des œuvres de polémique, consacrées à faire prévaloir une doctrine au détriment d'une autre (4). Son existence entière n'est qu'une longue discussion, où ses partenaires se renouvellent constamment sans parvenir à l'épuiser, et où lui-même modifie bien parfois ses convictions mais sans rien perdre jamais de son ardeur première (5). Il ne se contente pas d'avoir à moitié raison. Il prétend détenir la vérité intégrale. Afin de mieux réfuter ses adversaires, il va jusqu'à la négation absolue de leur thèse (6). Et, pour donner du relief à sa pensée, il recourt aux formules

(V. *De doct. christ.*, III, 16 ; *De Trin.*, IX, 13 ; *De agon. christ.*, 32 ; *Serm.*, CLXIV, 8, etc.).

(1) On en trouvera quelques échantillons chez A. Régnier, *La latinité des sermons de saint Augustin*, Paris, 1887, in-8°, p. 115-118.

(2) V. Régnier, *op. cit.*, p. 125-128. Cette dernière tendance, acquise par Augustin à l'école des grammairiens sera encore développée chez lui par les Manichéens, dont la doctrine est toute faite de contrastes. L'amour de l'antithèse est très sensible chez Fauste de Milève (*Cont. Faust.*, XXI, 1 ; XXIV, 1), chez Secundin (*Sec. epist.*, 2), chez Fortunat (*Cont. Fortun.*, 21, 22) et chez Felix (*Cont. Fel.*, II, 2).

(3) *Conf.*, III, 21 ; *De duab. anim.*, 11 ; *De don. persev.*, II, 55 ; *Ep.*, XXIII, 6, 7 ; XXXIII, 4 ; XXXIV, 5, 6 ; XLIV, 1, 14 ; LVII, 2 ; LXXIX, 1, etc. Cf. Possidius, *Vit. Aug.*, 6, 9, 13, 14, 16, 17.

(4) Son premier traité philosophique est une critique des Académiciens et son premier travail d'exégèse le *De Genesi contra Manichaeos*.

(5) Aussi aime-t-il à s'appliquer la recommandation de Paul (II *Tim.*, IV, 1) : « Prêche la vérité, insiste à temps et à contre-temps, reprends, supplie, réprimande » (*Expos. epist. ad Gal.*, 56 ; *De doct. christ.*, IV, 33 ; *Serm.*, XLV, 14 ; LXXVIII, 6 ; *Epist.*, CLXXXVIII, 2, etc.).

(6) Voir par exemple *Cont. Epist. Man.*, 24, 26, 31, etc.

les plus hyperboliques (1). Lui-même reconnaît que ses ouvrages sentent parfois l'exagération et la déclamation (2). L'une et l'autre s'y trahissent bien plus qu'il ne l'a dit et qu'il ne l'a pensé. Il n'en reste pas moins, jusque dans ses affirmations les plus outrées, un avocat extrêmement retors. Sa dialectique, ondoyante et subtile, ne se laisse arrêter par aucune raison, trouve réponse à tout et dégénère parfois, à force d'habileté et d'inconscient parti-pris, en une pure sophistique (3). Il aime à employer contre ses adversaires des arguments *ad hominem* qui les obligent à se contredire (4). Il se plaît à les ridiculiser, tout en leur prodiguant les témoignages de son respect ou de son affection (5) et, pour mieux ruiner leurs doctrines, il s'en prend volontiers à leurs mœurs (6). Avec cela, il apporte dans ses pamphlets et dans ses plaidoyers un accent de sincérité et une ardeur de propagande qui donnent à sa démonstration une nouvelle force et qui en rendent l'effet souvent irrésistible (7). Aussi un de ses contemporains l'appelle-t-il un nouveau Cicéron (8) et un autre « le parfait orateur et presque le dieu de l'éloquence » (9).

II

Ce n'est pas seulement au point de vue intellectuel qu'Augustin se montre l'élève des rhéteurs. Ceux-ci avaient un sentiment très vif de l'excellence du genre oratoire et, par là même,

(1) Voir par exemple à propos des Manichéens, *De mor. Man.*, 52 : Distenti et prope crepantes ; *Cont. Faust.*, XX, 23, *circ. fin.* : In tam exiguo *ac pene nullo* numero vestro, etc.

I *Retr.*, II. (à propos de *De beat. vit.*, 1, 4, 5), et II *Retr.*, VI, 2 (à propos de *Conf.*, IV, 11).

(3) C'est ainsi que dans le *De moribus Manichaeorum* il arrive à présenter les Ascètes Manichéens comme des gens foncièrement immoraux.

(4) Voir plus loin dans la 1re section de la 2e partie, tout le chapitre consacré à la *Critique de la dogmatique manichéenne*.

(5) Voir par exemple *Cont. Faust.*, XX, 6 et 8 ; *De mor. Man.* 56, etc.

(6) Voir surtout les dernières pages du *De moribus Manichaeorum*.

(7) Voir *De mor. Eccl. cath.*, 62-63 ; *De util. cred.*, 1, 3, 36 ; *Cont. Epist. Man.*, 1-4, etc.

(8) *Epist.*, CIII, 1. (Nectarii).

Secundin, *Epist. ad Aug.*, 3 (en tête du *Cont. Secund. Man. discip.*).

de leur propre valeur. Ils aimaient d'autant plus les applaudissements de la foule qu'on ne songeait point à les leur ménager (1). Leur jeune élève n'échappe point à ce travers. De bonne heure, ses succès scolaires l'ont grisé : « J'en éprouvais, dit-il, une joie pleine de superbe et je me gonflais d'orgueil (2) ». Devenu, à son tour, professeur de rhétorique dans cette même ville de Carthage où se sont achevées ses études (3), couronné au théâtre devant une foule nombreuse, à la suite du grand concours de poésie d'où il est sorti vainqueur (4), honoré de l'amitié du proconsul Vindicien (5), puis remarqué, à Rome, par le préfet Symmaque (6) et chargé, à Milan, de prononcer le panégyrique de l'empereur (7) et celui du consul Bauto (8), il montrera un goût de plus en plus prononcé pour la « gloire populaire » (9). Dans sa retraite de Cassiciacum, s'interrogeant sur ses dispositions actuelles, il se dira qu'il a cessé depuis peu d'aspirer aux honneurs (10). Mais, à quelques années d'intervalle, après une pratique déjà longue de l'ascétisme, il avouera à un de ses amis qu'il aime beaucoup trop les louanges (11). Plus tard encore il s'accusera du même travers, qui arrachera des « gémissements » à son cœur et des « torrents de larmes » à ses yeux (12). Et, dans les derniers temps de sa vie, il exaltera d'autant plus l'humilité qu'il aura éprouvé plus de peine à l'acquérir (13).

La vanité suppose toujours un certain égoïsme. Augustin n'est point aussi aimant qu'on l'a cru d'ordinaire. Il parle fort bien de la piété filiale et aussi de l'amitié. Mais, de son propre aveu, il le fait plutôt en rhéteur et sur un ton souvent déclamatoire (14).

(1) P. Monceaux, *Les Africains*, p. 84.
(2) *Conf.*, III, 6.
(3) *Conf.*, IV, 1 *init.*, 2 *init.*
(4) *Conf.*, IV, 1, 3, 5.
(5) *Conf.*, IV, 5.
(6) *Conf.*, V, 23.
(7) *Conf.*, VI, 9.
(8) *Cont. litt. Petil.*, III, 30.
(9) *Conf.*, IV, 1, 23 ; III, 9 *fin* et VI, 9 *init.*
(10) *Solil.*, I, 17.
(11) *Epist.*, XXII, 8 *fin.*
(12) *Conf.*, X, 60 *init.*, 62 *fin.*
(13) Tous ses écrits antipélagiens ne feront qu'affirmer, sous des formes diverses, la corruption de la nature humaine.
(14) V. *supra*, p. 49, not. 2.

Il semble avoir gardé un souvenir assez peu ému de son père, qui cependant s'est imposé pour lui les plus grands sacrifices (1). Quand il partira de Carthage pour Rome, il ne craindra pas de laisser derrière lui sa mère désemparée et dénuée de ressources, qui s'attache à ses pas parce qu'elle ne compte guère que sur lui (2). Et il recourra même, pour l'éconduire, à un misérable subterfuge. Feignant d'accompagner un ami jusqu'au port, il la décidera, non sans peine, à attendre son retour au sanctuaire de saint Cyprien, tout proche du rivage, et il s'embarquera de nuit pour l'Italie (3). A quelque temps de là, après douze ou treize ans de vie commune, il congédiera sa concubine, la mère d'Adéodat, pour pouvoir épouser une jeune fille de condition meilleure, qui doit lui apporter une assez belle dot. Et, dans les *Confessions*, il dira combien cette séparation lui a coûté, mais sans paraître affecté de la peine très vive qu'en a éprouvée sa compagne, qui tenait beaucoup à lui et qui jura, en le quittant, de ne plus s'attacher à un homme (4). Quand Monique aura rendu le dernier soupir, il montrera une telle impassibilité que, dans son entourage, on en sera étonné et même scandalisé (5). Plus tard, il s'enfermera dans sa solitude de Thagaste, uniquement préoccupé de Dieu et de son âme (6). A un de ses meilleurs amis, qui se meurt à Carthage et qui désire ardemment le revoir, il répondra que la présence corporelle importe peu, que l'union des esprits est la seule qui compte et qu'elle s'obtient plutôt par la possession commune de la sagesse. Il lui parlera le langage de la raison plus que celui du cœur (7). Ainsi fera-t-il, d'ailleurs, dans l'ensemble de sa correspondance. Toujours il fera le plus grand éloge de la charité. Mais il estimera que celle-ci doit s'arrêter uniquement sur Dieu, que l'Etre Parfait mérite seul d'être aimé pour lui-même. Son idéal sera celui du moine, qui dit adieu au monde pour vivre avec le Christ (8).

(1) V. *supra*, p. 12.
(2) *Cont. Acad.*, II, 4 : Multis necessitatibus... ineptae meorum miseriae.
(3) *Conf.*, V, 15.
(4) V. *supra*, p. 34, not. 9.
(5) *Conf.*, IX, 31 : Illis... sine sensu doloris me esse arbitrantibus » cf. *ibid.* 32 et 33.
(6) Possidius, *Vit. Aug.*, 3. Cf. Augustin, *Epist.*, X, 2.
(7) *Epist.*, X, 1 suiv.
(8) Voir surtout *Epist.*, XVIII, 1-2.

De bonne heure, pourtant, Augustin a montré une réelle tendresse à l'égard de sa mère. Il s'est laissé former et façonner par elle (1). Si, à Carthage, il l'abandonne sans grands égards, à Milan, devenu professeur de rhétorique, il la recevra chez lui (2), il partagera avec elle ses modestes ressources (3), il prendra son avis jusque dans les questions les plus intimes (4). Bientôt même, il se laissera gagner par sa foi et il lui témoignera une affection d'autant plus grande qu'il lui saura gré d'avoir joué dans sa conversion un rôle très actif (5). Monique, mourante, le remerciera de sa piété filiale et elle déclarera, avec une reconnaissance émue, n'avoir jamais entendu de sa bouche le moindre mot blessant (6).

De bonne heure aussi, Augustin s'est lié à Thagaste avec plusieurs de ses camarades d'école (7). A son retour de Carthage, il s'attachera passionnément à l'un d'entre eux, puis, l'ayant vu mourir au bout d'une année, il éprouvera une telle douleur qu'il ne pourra plus supporter le séjour de son pays natal (8). Revenu dans la métropole, il s'y fera d'autres amis, surtout parmi les Manichéens dont il vient d'embrasser les doctrines et qui, se trouvant peu nombreux et mal vus par la foule, vivent partout étroitement unis (9). Il s'attachera surtout à deux de ses jeunes élèves, à Alype de Thagaste et à Nébride de Carthage, dont il se fera bientôt des compagnons inséparables (10). Avec eux et quelques autres intimes, il rêvera plus tard de former une petite famille, composée d'une dizaine de membres, où tous les biens seraient communs et où l'union la plus franche règnerait. Là serait pour lui le bonheur parfait (11). Jamais il n'abandonnera

(1) V. *supra*, p. 10.

(2) *Conf.*, IV, 1, 2, 23; VIII, 30; IX, 17 et suiv.

(3) *Cont. Acad.*, II, 4 *fin.*

(4) *Conf.*, VI, 23, 25.

(5) *De beat. vit.*, 6; *De ord.*, I, 31, 32.

(6) *Conf.*, IX, 30; *ibid.*, 28 *fin.*

(7) *Conf.*, I, 31.

(8) *Conf.*, IV, 7-11, 12 *fin.* Cependant ce dernier trait ne doit pas être pris trop à la lettre. Augustin lui-même donne à entendre ailleurs que, s'il a repris le chemin de Carthage, c'est parce qu'il avait le désir et l'espoir d'y trouver « un emploi plus brillant » (*Cont. Acad.*, II, 3).

(9) *Conf.*, IV, 13. Cf. *De duab. anim.*, 11.

(10) *Conf.*, VI, 11-17.

(11) *Conf.*, VI, 24.

tout à fait cette idée. Jamais il n'admettra qu'on puisse se sentir pleinement heureux si ce n'est dans une société d'élus rapprochés par les liens de la plus intime affection (1). Malgré tout, il ne donnera point suite à son premier projet, parce que les femmes ne s'en accomoderaient point et qu'il ne veut pas encore s'astreindre au célibat (2).

Pour lui, comme pour son entourage, l'amour domine l'amitié. Augustin l'a connu déjà, ou du moins pressenti, au cours des vacances forcées qu'il a passées à Thagaste dans sa seizième année : « Alors, raconte-t-il dans un passage des *Confessions*, les ronces des désirs impurs s'élevèrent au-dessus de ma tête.. Qu'est-ce qui me plaisait sinon d'aimer et d'être aimé ? Seulement je ne me bornais pas à ces rapports qui s'établissent d'un esprit à l'autre et qui constituent les bornes lumineuses de l'amitié. Des vapeurs épaisses s'élevaient parmi les fangeuses convoitises de ma chair et le bouillonnement de ma puberté et elles voilaient et obscurcissaient ma raison, de façon à ne pas lui permettre de distinguer une affection sereine d'une passion ténébreuse (3) ». A Carthage, où tout l'excitait à la volupté, cette fermentation intérieure ne pouvait que s'accroître. A peine arrivé dans la métropole, il se passionnait pour le théâtre, il s'associait à toutes les infortunes des amants figurés sur la scène, comme à toutes leurs joies, il ne faisait pour ainsi dire, qu'un avec eux (4) : « Je n'aimais pas encore, explique-t-il en parlant des premiers temps qu'il passa dans la métropole, mais j'aimais à aimer... Je cherchais un objet de mon amour, à cause de cet attrait même que j'avais pour l'amour... Il m'était doux d'aimer et d'être aimé, surtout si je pouvais jouir corporellement d'une amante (5) ». Ses aspirations, encore vagues, se précisèrent, du jour où elles trouvèrent à se fixer : « Je me précipitai, continue-t-il, dans cet amour, où je désirais être pris... Car je fus aimé et j'en vins secrètement aux liens de la jouissance et joyeux je m'enlaçai dans ces nœuds affligeants (6) ».

(1) *In Evang. Joh.*, XXXIV, 10; *De Civ. Dei*, XXII, 30, 12; *Serm.* CCLVI, 1, etc.

(2) *Conf.*, VI, 24.

(3) *Conf.*, II, 2.

(4) *Conf.*, III, 3-4.

(5) *Conf.*, III, 1.

(6) *Conf.*, III, 1.

Les derniers mots sont significatifs. Augustin y insinue, et il explique très clairement dans la suite du texte, que la liaison dont il vient de parler lui est vite devenue un tourment. Mais on peut hésiter à l'en croire, car il trahit ici le souci évident d'établir que Dieu seul est notre fin dernière et peut assurer le repos de notre âme. D'autres textes nous montreront combien, sur ce point, son témoignage demande à être revisé. Lui-même dira, après une longue expérience de l'amour, en un temps où il n'entendra pas y renoncer encore : « Si nous étions immortels et si nous vivions dans une perpétuelle volupté du corps, sans avoir aucune crainte de la perdre, que nous manquerait-il pour être heureux et qu'aurions-nous à désirer de plus ? » (1). A Alype, qui, après quelques fredaines de jeunesse, préférera demeurer dans le célibat, il fera remarquer qu'il met bien au-dessus d'un plaisir « goûté à la hâte et à la dérobée, d'ailleurs presque oublié », celui dont il jouit pour sa part d'une façon habituelle. Il ajoutera qu'il ne pourrait désormais y renoncer sans se mettre au supplice, qu'il voudrait seulement y ajouter l'honorabilité du mariage. Et il parlera avec tant de conviction et de chaleur que son ami, gagné par la curiosité, sera très fortement tenté de suivre son exemple (2). A quelque temps de là, il demandera la main d'une jeune fille de bonne famille, qui ne doit être nubile que dans deux ans, et il se laissera « arracher » sa première compagne, mais son cœur sera « déchiré, blessé, ensanglanté » par cette rupture survenue après une union très longue et très intime ; bientôt même il ne pourra s'empêcher de prendre provisoirement une autre concubine (3). Un jour viendra où il se résoudra à pratiquer la continence, mais il ne le fera qu'après avoir longtemps lutté contre lui-même (4). Encore dans la suite, il aura à livrer sur ce point plus d'un nouveau combat ; des images voluptueuses l'assailliront au milieu de ses nuits (5), et il avouera ne rien connaître qui fasse plus sûrement déchoir une âme virile que « les caresses d'une femme et ce contact des corps qui est essentiel à

(1) *Conf.*, VI, 26.

(2) *Conf.*, VI, 22.

(3) *Conf.*, VI, 25.

(4) *Conf.*, VIII, 10, 11.

(5) *Solil.*, I, 25. Encore vers sa quarante-sixième année, il constatera que ces rêves érotiques demeurent très obsédants (*Conf.*, X, 41).

l'union conjugale » (1). Il ne saura donner une meilleure idée de la sagesse qu'en la comparant à une femme d'une éclatante beauté, qui se dépouille de tout voile pour se laisser voir et posséder par un petit nombre d'amants choisis (2). Désormais il ne se lassera pas de dénoncer la « concupiscence de la chair » et d'en signaler les multiples dangers. Seulement par la fréquence et la vivacité des critiques qu'il en fera, il montrera combien il en a senti, combien il en subit encore les atteintes (3).

Durant sa vie entière et en toute occasion, Augustin manifeste l'ardeur du tempérament africain qu'il a hérité de son père. Il a souvent des accès de colère et des crises de larmes. Enfant, il se fâchait contre les personnes les plus âgées et les plus respectables, si l'une d'elles ne voulait pas céder à ses caprices (4). Quand il perdait au jeu, il montrait une humeur massacrante, et quand ses camarades l'avaient surpris à tricher, ce qui lui arrivait souvent, il leur répondait par des coups plutôt que de reconnaître ses torts (5). Jeune homme, il apporte dans sa vie amoureuse une vivacité extrême, jusqu'à être déchiré, selon ses propres expressions, par « les verges brûlantes de la jalousie, des soupçons, des craintes, des colères et des disputes » (6). Professeur, il s'indignera contre certains de ses élèves, parce qu'il les verra copier sans scrupule leurs devoirs sur ceux de leurs voisins (7). Au cours d'une discussion philosophique où deux de ses jeunes disciples, qui lui sont particulièrement chers, se seront légèrement froissés, il fera contre eux une vive sortie, leur reprochant d'ajouter à ses peines, jusqu'à ce que ses larmes l'empêchent d'en dire davantage (8). Prédicateur il pleurera de même sur les désordres auxquels se livrent les fidèles (9), et il n'hésitera pas à se retirer avec éclat s'il n'arrive pas à obtenir

(1) *Solil.*, I, 17.

(2) *Solil.*, I, 22.

(3) *De ver. rel.*, 72-83 : *Conf.*, X, 41, 42, etc.

(4) *Conf.*, I, 11.

(5) *Conf.*, I. 30.

(6) *Conf.*, III, 2. Quoique ce texte ne doive pas être pris trop à la lettre, il doit présenter une certaine vérité.

(7) *De ord.*, I, 30.

(8) *De ord.*, I, 29, 30.

(9) *Epist.*, XXIX, 7 *fin.*

ce qu'il demande (1). Enfin, quand il argumentera contre les hérétiques, il emploiera contre eux les épithètes les plus vives et les plus outrageantes, tout en leur prodiguant sincèrement les témoignages de sa très grande charité (2). En tout il ira aux extrêmes, parce qu'en tout il apportera cette passion fougueuse qui le caractérise.

III

Une sensibilité si impulsive, mise au service d'une intelligence si déliée et si complexe, peut difficilement s'allier avec une volonté bien ferme et résolue. Augustin n'a jamais résisté qu'avec peine aux influences de son entourage. Déjà, dans son jeune âge, tout en désapprouvant la conduite assez libre de ses camarades d'école, il n'osait pas les condamner ouvertement. Il se vantait même de fautes qu'il n'avait point commises, pour avoir l'air de faire en tout comme eux (3). Quand il sera chargé d'enseigner, il ne s'imposera pas mieux à ses élèves. A Carthage, il les verra entrer en bandes tumultueuses dans sa classe pour s'y livrer à toutes sortes de désordres sans tenir compte du règlement tracé par lui, et il ne saura que gémir de leur « prodigieuse sottise » ; puis, il leur abandonnera finalement la place et il s'en ira chercher à Rome des disciples plus maniables (4). Encore quittera-t-il bientôt ces derniers, parce qu'il désespèrera de se faire verser les honoraires convenus (5). Vers la même époque, tout en comprenant de mieux en mieux l'erreur qu'il a commise en entrant chez les Manichéens, il hésitera à se séparer d'eux parce que les rapports d'amitié qu'il entretiendra avec plusieurs formeront autour de lui comme une

(1) *Epist.*, XXIX, 8.

(2) Quid vobis fallacius, quid insidiosius, quid malitiosius dici aut inveniri potest ? (*De mor. Man.*, 67 *fin.*) ; Quos fallatis et seducatis vestra perversitate (*Cont. Faust.*, I, 3) ; Illa sacrilega deliramenta quis audiat ? (*ibid.*, II, 4) ; O stultissimam caecitatem ! (*Cont. epist. Parm.*, II, 1) ; Nec maiorum suorum animosam perversitatem pertinacia stultiore defenderent, (*Cont. litt. Petil.*, I, 1) etc. etc.

(3) *Conf.*, II, 7.

(4) *Conf.*, V, 14.

(5) *Conf.*, V, 22.

lourde chaîne qu'il n'osera briser (1). Un peu plus tard, il se ralliera aux principes de l'ascétisme chrétien, mais il ne se décidera à y conformer sa vie que pressé par les exemples des moines dont on lui aura fait un rapport enthousiaste. Il ne prendra même ce parti qu'en un moment de crise, où sa volonté sera comme désemparée, et à la suite d'incidents purement fortuits, où il aura cru voir des indices non équivoques de la volonté divine (2). Jusque dans sa pleine maturité après de longues années d'épiscopat, il se laissera dominer par ses propres ouailles et la faiblesse qu'il montrera en telle circonstance qui eût requis une certaine fermeté lui sera reprochée par ses propres amis (3). Aussi nous n'aurons pas à nous étonner si nous l'entendons proclamer bien haut son impuissance morale et s'appliquer avec insistance la parole de Paul : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (*Rom.* VII, 19) (4). Sur ce dernier point, nous devrons cependant nous garder de prendre ses déclarations trop à la lettre, car sa théologie le porte à médire de lui et à s'attribuer force méfaits dont il est parfaitement innocent.

D'après les *Confessions*, Augustin serait, par nature, un misérable, enclin à tous les vices, et il n'aurait fait qu'obéir à ses mauvais penchants, jusqu'au jour où il aurait été miraculeusement transformé par la grâce (5). Mais ce jugement, si humiliant pour lui, ne se trouve point justifié par les faits qu'il raconte. Ce n'est qu'une simple conclusion de sa théorie du péché originel, faussement présentée sous la forme d'une expérience personnelle. Nous n'avons, pour nous en rendre compte, qu'à passer en revue les divers méfaits dont il s'accuse.

A l'en croire, sa méchanceté foncière se serait manifestée, dès le début de sa vie, par l'avidité excessive qu'il mettait à demander le sein de sa nourrice, comme aussi par la vivacité avec laquelle il se fâchait quand on ne cédait pas à ses caprices (6). Cette remarque n'est pas une simple boutade. Elle a

(1) *De duab. anim.*, 11.

(2) *Conf.*, VIII, 10-12, 15-19, 25-30.

(3) *Epist.*, CXXV, 1-2 et suiv. ; CXXVI, 1.

(4) Voir, par exemple, *Cont. Julian. op. imperf.*, II, 10, 38 ; III, 112 ; IV, 91 ; V, 22, 50, 51, 52, 59, 60 ; VI, 13, etc.

(5) *Conf.*, X, 2 *vers fin.* ; *Retr.*, II, 6, 1 *init.* ; *Epist.*, CCXXXI, 6.

(6) *Conf.*, I, 11.

pour lui une grande importance. Elle tend à prouver que « personne n'est exempt de péché, pas même l'enfant d'un jour » (*Job*, XXV, 4) (1). Mais elle montre simplement jusqu'où l'esprit de système peut quelquefois conduire.

Parlant de ses premières études, Augustin se reproche encore de s'être conduit en écolier volage, ami du jeu, des « contes vains » et des spectacles » (2). Puis, s'animant, il s'étonne et se lamente d'avoir été, « si petit homme, un si grand pécheur » (3). C'est vraiment trop dire. Les faits allégués n'ont rien de criminel. Ils sont plutôt à l'éloge du jeune élève. On peut y voir les premiers indices de cette vivacité intellectuelle qu'avec raison on admire chez lui.

L'auteur des *Confessions* poursuit son réquisitoire en énumérant les fautes qu'il commit pendant ses études de grammaire. Durant cette époque, il mentait à tous ses maîtres. Il dérobait des fruits à ses parents pour contenter sa gourmandise ou pour amadouer ses jeunes camarades. Souvent il trichait au jeu, tout en reprochant aux autres de le faire. Pris en flagrant délit par quelque partenaire, il se vengeait en le frappant (4). Mais ce sont là fredaines fort légères chez un enfant et les censeurs les plus sévères se contenteront d'en rire.

A entendre Augustin, il se serait livré, dès sa seizième année, à toutes sortes de désordres « J'allais, dit-il, je me répandais, je me dispersais et je m'évaporais dans mes fornications (5) ». Seulement, pour le prouver, il se contente de raconter comment, une nuit, en compagnie de plusieurs camarades, il alla secouer un poirier près d'une vigne de son père, et comment, avec eux, il emporta une grande quantité de poires, qui n'avaient ni beauté ni saveur, pour les jeter presqu'aussitôt, après y avoir à peine goûté. Puis, analysant les motifs qui l'inspirèrent en cette circonstance, il explique gravement que sa conduite fut monstrueuse, parce qu'il ne vola que pour le seul plaisir qu'il trouvait dans le vol (6). En réalité, il avait simplement voulu

(1) *Conf.*, I, 11 *init.*
(2) *Conf.*, I, 16.
(3) *Conf.*, I, 19.
(4) *Conf.*, I, 30.
(5) *Conf.*, II, 2.
(6) *Conf.*, II, 9.

jouer un mauvais tour à un propriétaire un peu grincheux et il ne l'avait fait que par entraînement (1). Lui-même reconnaît qu'il n'allait pas aussi loin que ses camarades sur le chemin du vice. Il avait honte, dit-il, d'être moins dépravé, et, pour ne point leur paraître inférieur, il s'attribuait quelquefois des crimes qu'il n'avait pas commis (2). Au fond, sa tactique reste la même, quoique ses sentiments soient bien changés. Il veut donner à entendre que déjà à Thagaste il s'est livré souvent à la débauche (3). Cependant, avant d'arriver à Carthage, il ignorait encore les plaisirs de l'amour (4). Sans doute les « désirs impurs » commençaient alors de bouillonner en lui, comme en tout jeune homme qui vient d'atteindre la puberté. C'est ce qui explique le ton tragique avec lequel il parle de cette époque. Il n'en menait pas moins une existence chaste.

A-t-il, du moins, été démoralisé par la métropole ? D'après les *Confessions*, il y serait tombé dans la pire abjection (5). Cependant, là encore, sa moralité a été supérieure à celle des autres étudiants : « J'étais beaucoup plus retenu, dit-il en propres termes ; je ne leur ressemblais pas... et j'avais horreur de leur conduite (6) ». C'est peu après son arrivée, au plus tard dans sa dix-huitième année, qu'il a connu la mère d'Adéodat (7). Or il la garda près de lui jusqu'au delà de la trentaine (8), et durant ce long temps de vie commune, il garda avec elle la « foi conjugale » (9). Sans doute, il ne la considéra jamais que comme sa concubine. Il finit même par la congédier brusquement, pour pouvoir épouser une jeune fille de condition meilleure (10). Assurément une telle conduite allait contre les principes les plus élémentaires de la morale chrétienne (11).

(1) *Conf.*, II, 17.
(2) *Conf.*, II, 7.
(3) *Conf.*, II, 6-8.
(4) *Conf.*, III, 1 : Nondum amabam.
(5) *Conf.*, III, 1 : Foedus atque inhonestus.
(6) *Conf.*, III, 6.
(7) V. *supra*, p. 34, not. 4.
(8) V. *supra*, p. 34, not. 5.
(9) *Conf.*, IV, 2.
(10) *Conf.*, VI, 25. Cf. *Solil.*, I, 18, 19.
(11) Loofs l'a nié (*Real Encyl.*, *art. cit.*, p. 268), en s'appuyant sur le 17e canon du Concile de Tolède, tenu en 400 : Qui non habet uxorem et

Mais Augustin était encore un simple catéchumène et à ce titre il jouissait d'une grande liberté : « Laissez-le faire, il n'est pas baptisé », disaient de lui les plus saintes gens et Monique elle-même (1) Du reste, à l'époque où il contracta sa première liaison, le jeune étudiant se souciait fort peu des prescriptions évangéliques. Nous ne devons donc pas le juger d'après la foi de l'Eglise, mais seulement d'après les idées qui avaient cours dans le milieu où il vivait. Or, en cette métropole africaine où régnait encore Astarté (2), parmi ces écoliers dont la turbulence ne respectait aucune coutume, ni même aucune loi (3), dans ces cercles de lettrés où on pouvait faire applaudir les propos les plus libres à condition de les présenter en termes élégants (4), sa conduite n'avait rien de choquant et pouvait même passer pour exemplaire. Il ne songeait aucunement à se la reprocher et on n'y pensait pas davantage autour de lui. Il posait à l'homme bien élevé (5) et il passait pour tel dans tout son entourage. Un de ses correspondants, le Manichéen Secundin, qui, sans l'avoir jamais vu, a beaucoup entendu parler de lui par ses anciens amis, lui écrit, dans une lettre de polémique où il ne le ménage point : « Je sais que vous avez toujours aimé les grandes choses qui se détachent de la terre pour s'élever au ciel, qui mortifient le corps pour vivifier l'âme (6) ». Un autre de ses adversaires, le Donatiste Vincent, évêque de Cartenne, qui l'a connu « adolescent » à l'époque de ses prétendus désordres, lui dit aussi : « Je sais très bien que, jadis, fort éloigné encore de la foi chrétienne et appliqué à l'étude des lettres, vous avez été un ami de la paix et de l'honnêteté (7) ». Enfin, Alype, qui a vécu à Carthage dans son intimité et qui

pro uxore concubinam habet a communione non repellatur, tamen ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus (Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 1001). Mais ce canon suppose certainement, d'accord avec la tradition catholique et avec l'Evangile, que la femme à laquelle un Chrétien s'est uni ne peut être répudiée.

(1) *Conf.*, I, 18. Cf. *ibid.*, III, 19.

(2) *Conf.*, III, 1 ; VI, 11 ; *supra*, p. 29, not. 2.

(3) *Conf.*, V, 14.

(4) *Conf.*, I, 28.

(5) *Conf.*, III, 1.

(6) *Epist. ad Aug.*, 3 *fin.*

(7) *Epist.*, XCIII, 1, 51.

se faisait remarquer dès ce temps-là par l'austérité de ses mœurs, lui a toujours témoigné autant d'estime que d'affection (1).

En somme, le procès que l'auteur des *Confessions* a institué contre lui-même se retourne en sa faveur. Jusque dans ses années les plus tumultueuses, Augustin a mené une vie fort réglée. Toujours il a montré une moralité peu commune. Ainsi s'explique son évolution intellectuelle qui autrement ne se comprendrait point.

(1) Diligebat me multum quod ei bonus et doctus viderer. *Conf.*, VI, 11 ; *ibid.*, VI, 22 *init.*

PREMIÈRE PARTIE

LE
MANICHÉISME D'AUGUSTIN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

VERS LE MANICHÉISME

Avec son caractère sérieux, sa sensibilité ardente et son esprit ouvert, Augustin ne pouvait tarder à s'interroger sur l'énigme du monde et sur celle de l'homme. Il devait, tout naturellement, en demander d'abord la solution au dogme catholique. Et il allait bientôt être amené à croire que le secret lui en serait livré plutôt par le Manichéisme.

I

L'éveil fut donné au jeune étudiant, dès sa dix-neuvième année, par la lecture de l'*Hortensius*, alors inscrit sur le programme du rhéteur dont il suivait les cours (1). Ce livre changea, dit-il, ses sentiments, et transforma ses désirs et ses vœux (2). Cicéron l'avait écrit peu après la défaite de Pompée, dont il avait été un très chaud partisan. Forcé alors d'abandonner les affaires publiques, il s'était tourné vers les régions plus sereines de la pensée pure, et il s'était efforcé d'orienter en ce sens l'élite de ses compatriotes. Son œuvre n'avait pas d'autre but.

(1) *Conf.*, III, 7 ; *supra*, p. 38.
(2) *Conf.*, III, 7 ; VI, 8 ; VIII, 17.

C'était un dialogue imité de Platon, et inspiré soit par le *Protreptikon* d'Aristote soit par celui de l'Académicien Philon (1), où l'orateur Hortensius, représentant l'esprit étroit et positif des Romains d'autrefois, critiquait, en termes assez vifs, les spéculations philosophiques de la Grèce, tandis que l'auteur lui-même en faisait, au contraire, une apologie fort éloquente et victorieuse. L'ouvrage a été perdu, mais nous en connaissons le contenu général par des citations ou allusions de différents auteurs (2). Augustin surtout nous en a conservé, dans plusieurs de ses écrits, des fragments importants. Par eux nous pouvons assez bien entrevoir ce qui l'a plus particulièrement frappé dans ce livre célèbre (3).

Nous voulons tous, sans nul doute, être heureux, disait Cicéron. Tel est le principe initial d'où nous pouvons partir, car à son sujet tout le monde s'accorde. Or le bonheur ne saurait se trouver dans les biens extérieurs. Rappelons-nous Sergius Orata. La fortune se montra prodigue à son égard. Il jouit constamment d'une bonne santé. Il fut entouré de nombreux amis. Il posséda des propriétés immenses, dont il tira de larges profits. Il réussit en toutes ses affaires. Il se vit comblé d'honneurs (4). Or aucun de ces avantages ne put le satisfaire pleinement, parce qu'aucun ne lui était garanti pour toujours. Plus il tenait à en jouir, plus il pouvait craindre de les perdre (5). Les vrais trésors sont ceux de l'âme, car ce sont les seuls dont nous restions les maîtres absolus : « Nous appelons riches ceux qui ont sur la terre de grandes propriétés. Donnerons-nous à ceux qui possèdent toutes les vertus, le nom de pauvres? (6) ».

(1) V. C. Thiancourt. *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris, 1885, 8°, p. 43-50.

(2) Ces citations et allusions ont été réunies par Müller (pars IV, vol. III, p. 312-327) et spécialement étudiées par O. Plasberg (*De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo*, Berlin, 1892, in-8°).

(3) *De Trin* XIII, 7. Cf. *Cont. Julian. op. imperf.*, VI, 26.

(4) *De beat. vit.*, 26. Augustin, résume ici Cicéron sans citer aucun traité, mais d'autres fragments rapportés par Nonnus au sujet du même Orata montrent que ce passage est emprunté à l'*Hortensius*. V. Müller, *op. cit.*, p. 321-322.

(5) *De beat. vit.*, 26. Cicéron n'est point cité ici. Mais la citation précédente de l'*Hortensius* semble bien appeler une réflexion de ce genre.

(6) *De beat. vit.*, 22. Augustin cite ici encore Cicéron sans le nommer. Mais la teneur de la citation donne lieu de croire qu'elle se rapporte au sujet précédent et qu'elle vient aussi de l'*Hortensius*.

C'est bien plutôt à eux qu'appartiennent les meilleures richesses.

Le bonheur ne réside pas davantage dans les plaisirs des sens. « Doit-on aimer ces voluptés charnelles que Platon appelle avec autant de vérité que d'énergie les excitants et les aliments du vice ? Ne voit-on pas qu'elles altèrent la santé, qu'elles déforment le teint et les organes, qu'elles causent des pertes infamantes, qu'elles engendrent la honte ? Plus elles se développent, plus elles s'opposent à la philosophie. La jouissance physique ne peut s'accorder avec une grande pensée. Quel est l'homme qui, dans le paroxysme des sens, peut appliquer son esprit, exercer sa raison ou seulement concevoir quelque chose ? S'en trouverait-il un qui fût plongé dans l'abîme du vice jusqu'à souhaiter que cet ébranlement se continuât nuit et jour sans aucune interruption ? Tous les bons esprits n'aimeraient-ils pas mieux que la nature ne nous eût donné aucune espèce de volupté (1) ? » Notre corps nous procure si peu de véritables joies, il entraîne avec lui de si grandes misères, qu'on est autorisé à croire qu'il ne nous a été donné, comme certains l'ont dit, que pour nous punir de quelque ancienne faute et afin de nous infliger des tourments incessants : « Ces erreurs et ces calamités de l'existence humaine font que les anciens devins ou interprètes de la pensée divine, occupés à expliquer les cérémonies religieuses et les mystères, ont quelquefois bien vu quand ils ont dit que nous sommes nés pour subir la peine de crimes commis dans une existence antérieure. Elles justifient la remarque d'Aristote, daprès laquelle nous sommes soumis à un supplice semblable à celui des gens tombés jadis entre les mains des brigands étrusques et condamnés, par un raffinement de cruautés, à être attachés vivants, membre contre membre, à des cadavres (2) ».

Enfin, le bonheur ne consiste pas pour l'âme à faire ce qui lui plaît, mais plutôt à rechercher ce qui convient : « Certains hommes, étrangers à la philosophie, mais toujours prêts à discuter, prétendent que ceux-là sont heureux qui suivent leurs caprices. Rien n'est plus faux. Vouloir des choses malséantes constitue le comble de la misère et on n'est pas si malheureux de ne pas obtenir ce qu'on veut que d'obtenir ce qu'on ne

(1) *Cont. Julian.*, IV, 72. Cf. *ibid.*, V, 33, 42.

(2) *Cont. Julian.*, IV, 78. Cf. Servius : *Aen.*, VIII, 479 suiv., 485 ; Valer. Maxim., IX, 2, 10.

devrait pas vouloir. La dépravation de la volonté fait plus de mal à l'homme que la fortune ne peut lui faire du bien (1) ».

D'autre part, la culture morale ne doit pas être regardée comme un but, mais comme un simple moyen d'arriver à notre fin dernière : « S'il nous était donné, quand nous quitterons cette vie, de mener, dans les îles des bienheureux, une existence immortelle, comme les fables nous l'enseignent, quel usage pourrions-nous faire encore de l'éloquence, puisqu'il n'y aurait plus de procès ? Les vertus elles-mêmes ne sauraient s'exercer davantage. Nous n'aurions pas à nous servir de la force, car tout labeur, comme tout danger, ferait défaut, ni de la justice, car nous ne rencontrerions plus rien que nous pussions envier aux autres, ni de la tempérance, car les passions n'existeraient plus, ni de la prudence, car nous ne serions plus amenés à choisir entre le bien et le mal. Nous trouverions notre bonheur dans la seule connaissance de la nature, dans la science qui suffit à rendre la vie des dieux digne de louanges. Tel doit donc être l'unique objet de notre volonté, tandis que tout le reste nous est imposé par la nécessité (2) ».

Quel que soit le sort qui nous attend après la mort, la poursuite de la sagesse nous permettra de regarder sans crainte l'avenir : « Appliquons-nous jour et nuit à cette recherche, affinons notre intelligence, qui est comme la pointe de l'âme, veillons à ne pas la laisser émousser, vivons, pour mieux dire, en philosophes, et nous pourrons, de toute façon, avoir confiance. Ou bien le principe de la sensation et de la pensée est mortel et caduc ; en ce cas, après avoir rempli toutes les fonctions humaines, nous mourrons doucement et l'anéantissement final sera pour nous non une cause de tristesse mais le dernier terme de notre labeur. Ou bien nous avons une âme immortelle et divine, comme aiment à le dire les philosophes anciens les plus grands et les plus renommés ; alors, plus elle aura marché dans sa voie, se servant de sa raison avec le désir de s'instruire et évitant de se mêler et de s'associer aux vices et aux erreurs des hommes, plus elle s'élèvera et reviendra facilement au ciel. Pour conclure, soit que nous voulions simplement mourir tranquilles après avoir noblement vécu, soit que nous souhaitions

(1) *De beat. vit.*, 10; *Epist.*, CXXX, 10; *De Trin.*, XIII, 5.
(2) *De Trin.*, XIV, 12.

passer sans retard de cette demeure dans une autre meilleure, c'est à ces études qu'il nous faut consacrer nos efforts et nos soins (1) ».

De telles considérations devaient frapper d'autant plus Augustin qu'elles lui étaient faites au nom des philosophes les plus célèbres par ce même Cicéron qu'il avait appris à regarder comme le premier des lettrés et des penseurs latins. L'auteur des *Confessions* exagère pourtant quand il affirme que ses sentiments furent alors complètement changés et qu'il méprisa soudain « toute vaine espérance » (2). Nous le voyons encore dans la suite chercher la « gloire populaire » et les satisfactions conjugales avec autant d'ardeur que le moins philosophe des rhéteurs (3). Peut-être forma-t-il un moment le vœu d'y renoncer. En tout cas, il ne persévéra pas longtemps dans cette disposition.

Dans un de ses premiers écrits, il reconnaît, d'ailleurs, que, même après avoir lu l'*Hortensius*, il a continué longtemps de désirer les honneurs et les plaisirs des sens (4). Il ajoute que, depuis ce temps-là, il ne s'est plus attaché aux richesses (5). Mais, outre qu'il ne semble pas en faire complètement fi (6), on peut se demander si à dix-neuf ans il y tenait beaucoup. Un jeune homme de cet âge se préoccupe d'ordinaire assez peu de faire fortune. Avec sa formation et son caractère, Augustin devait y songer encore moins.

Dans un autre texte également ancien, il se contente de dire que l'*Hortensius* lui inspira un amour ardent de la philosophie et un désir très vif d'en poursuivre l'étude (7). Il est ici beaucoup plus dans le vrai. C'est à ce traité qu'il doit d'avoir dépassé l'horizon étroit des grammairiens et des rhéteurs, de s'être appliqué, non seulement à bien écrire ou à bien s'exprimer, mais encore et surtout à penser. Cependant il n'avait pas attendu de le connaître pour sentir le besoin de réfléchir sur les questions

(1) *De Trin.* XIV, 26.
(2) *Conf.*, III, 7; *supra*, p. 38.
(3) *Conf.*, IV, 1, 5 et *Cont. Acad.*, II, 3; *Conf.*, VI, 9 *init.*
(4) *Solil.* I, 17; *ibid.*, 25.
(5) *Solil.* I, 17.
(6) *Solil.* I, 18, *circ. med.*
(7) *De beat. vit.* 4.

métaphysiques (1). Même après l'avoir lu, il se demandait où il pourrait trouver la solution définitive de ces graves problèmes. Cicéron ne lui offrait pas de doctrine bien nette : « Ses propos m'excitaient, dit-il, à aimer non telle ou telle secte, mais la sagesse elle-même, quelle qu'en fût la nature (2) ». Cette première impulsion était très vague. Elle n'en devait pas moins avoir des suites fort importantes.

II

Du moment où le jeune étudiant se mettait en quête de la vérité, c'est du côté de l'Eglise qu'il devait la chercher. Sa compagne était chrétienne, comme sa mère (3). Son père s'était converti sur le tard à la foi de Monique (4). Lui même avait failli recevoir le baptême et il comptait parmi les catéchumènes (5). Dès son enfance, il s'était pénétré de la doctrine catholique (6). Depuis lors, il avait pu la négliger ou la perdre de vue. Il ne l'avait jamais reniée, et, dès qu'il se mettait à réfléchir sur le sens de la vie, il se la rappelait tout naturellement. Il ne croyait même pas pouvoir s'en écarter et il éprouvait une sorte de terreur superstitieuse devant la philosophie purement rationnelle (7). D'instinct, en lisant l'*Hortensius*, il identifiait la sagesse des philosophes avec celle de l'Evangile. Malgré l'enthousiasme qu'il professait pour Cicéron, il souffrait de ne pas trouver chez lui le nom du Christ (8). Jusque là, il s'était fort peu préoccupé des croyances dans lesquelles il avait grandi. Il se prit à les aimer et il sentit le besoin de les mieux étudier.

Les lacunes de son instruction religieuse allaient restreindre

(1) *De util. cred.* 1 : Cuius (veritatis) ut scis, ab ineunte adolescentia, magno amore flagravimus.

(2) *Conf.* III, 8.

(3) *Conf.* VI, 25.

(4) *Conf.* IX, 22. Cf. *ibid.* II, 6.

(5) *Conf.* I, 17.

(6) *Conf.* III. 8.

(7) *De beat. vit.* 4 : Superstitio quaedam puerilis me ab ista inquisitione terrebat. La suite du texte montre bien que cette *superstitio quaedam puerilis* était la foi catholique de son enfance.

(8) *Conf.* III. 8.

le champ de ses recherches. L'Eglise d'Afrique possédait, à cette époque, une littérature déjà très riche. Dans des traités éloquents et pleins de verve, Tertullien s'était appliqué à faire ressortir les titres de créance du Christianisme, à fixer la pure orthodoxie contre toutes les hérésies et à en dégager une règle de mœurs (1). Avec moins de fougue et d'originalité, mais plus de mesure et d'élégance, Minutius Felix avait aussi plaidé la cause de la religion nouvelle dans son *Octavius* (2). Un peu plus tard, Cyprien s'en était fait l'apologiste et le prédicateur dans un grand nombre d'opuscules, de lettres et de sermons, où la maîtrise du style s'alliait constamment à celle des idées (3). Dans ses sept livres *Aux Nations*, Arnobe de Sicca avait mis au service de sa foi un savoir très étendu et une intelligence très personnelle (4). Formé à son école, Lactance s'était voué à la même œuvre apologétique en divers traités dont le style classique lui avait valu d'être appelé un « Cicéron chrétien » (5). Tous ces auteurs étaient d'anciens rhéteurs, qui avaient conservé dans leur manière de raisonner et d'écrire les habitudes et les procédés de leur première profession. Augustin eût donc pu prendre goût à leur enseignement. Mais, dans sa dix-neuvième année, il était trop peu informé de tout ce qui touchait à la foi catholique pour les connaître d'une façon un peu précise et pour éprouver le besoin de les lire.

D'ailleurs, pour les croyants, une seule œuvre comptait vraiment. C'était la Bible. Regardée comme la parole infaillible de Dieu, elle dominait de très haut tous les livres humains. Une seule de ses pages, prise au hasard, l'emportait sur les plus beaux raisonnements. Théologiens et prédicateurs ne faisaient guère qu'en aligner et en commenter brièvement des textes bien choisis, et les fidèles un peu instruits n se lassaient pas de la lire et de la méditer (6). Aussi est-ce là qu'Augustin commença

(1) P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris, 1901, in-8°, t. I, p. 177-462.

(2) P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 463-508.

(3) P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 201-386.

(4) P. Monceaux, *op. cit.*, t. III, p. 241-286.

(5) P. Monceaux, *op. cit.*, t. III, p. 287-360.

(6) Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire au hasard, dans la correspondance d'Augustin, quelques-unes des lettres qui lui ont été adressées par les croyants, clercs ou laïques. Toutes sont parsemées de cita-

de chercher la sagesse : « Je résolus, dit-il, d'appliquer mon esprit aux saintes Ecritures, pour m'en faire une idée (1) ».

Mais, dans l'état d'esprit où il était alors, une telle étude devait fort peu lui plaire. Tous les livres bibliques avaient été écrits à d'autres époques et pour d'autres lecteurs par des auteurs dont la culture différait de la sienne. Ils agitaient des idées fort éloignées de celles qu'on lui avait inculquées dans les écoles. Leur style ne ressemblait guère à celui des ouvrages classiques qui avaient toujours été ses seuls modèles. D'ailleurs, un grand nombre d'entre eux avaient été écrits en hébreu, dans une langue inconnue de lui comme de tous ses compatriotes. La version grecque des Septante avait depuis longtemps fait oublier le texte original. Mais elle était peu littéraire et souvent peu fidèle. Plus imparfaites encore se montraient les traductions latines, dont saint Jérôme allait bientôt dénoncer âprement les inexactitudes et les incorrections (2). Celles qui avaient cours chez les Africains prêtaient particulièrement à la critique (3). Déjà au temps d'Arnobe et de Lactance, les esprits cultivés aimaient à s'en moquer (4). Augustin avait pu remarquer, au cours de ses études, que ses maîtres en faisaient peu de cas. En tout cas, du jour où il se mit à les étudier, il fut choqué de leur rudesse, qui contrastait étrangement avec la « majesté cicéronienne » (5). Il essaya de s'intéresser à leur contenu plus qu'à leur forme. Mais il les trouva obscures, presque inintelli-

tions ou d'allusions bibliques. Voir par exemple *Epist.* XXIV. XXV, XXX. XXXII, XLVI, LXXXVIII, etc.

(1) *Conf.* III, 9.

(2) *Praef. in quat. Evang.*, *Ad Damasum*, P. L., XXIX. c. 527.

(3) On y lisait des phrases telles que les suivantes : Spiritus Dei *superferebatur super* aquas (*Gen.* I. 2 = *De pasch. comput.* 3) ; Nihil delinquetis *ex his mane* et *ossum* non confringetis *ab eo*, quae relicta fuerint *de eo usque in mane* igni crementur (*Ex.* XII, 10 = Cypr. *Testim.* II. 15). *Quaesivit avertere* te a Domino Deo tuo (*Deut.* XIII, 10 = Cypr. *Ad Fortun.*, 5) : Noli *diligere detrahere* ne eradiceris. (*Prov.* XX. 13 = Cypr. *Testim.* III, 107) ; *Holocaustomata* arietum nolo (*Is.* I, 12 = Cypr. *Testim.* I, 16) ; *Cognoscetis quoniam* ego Dominus locutus sum (*Ezech.* XXXVII. 14 = Cypr. *Testim.* III. 58) ; *Nescitis quia* qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, unus tamen accipit coronam (I *Cor.* IX, 24 = Cypr. *Testim.* III. 58). Cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.* I, 97-176 : *La Bible latine en Afrique.*

(4) Arnob., *Advers. Gent.* I, 58, 59 ; Lact., *Inst. div.* III. 1.

(5) *Conf.* III, 9.

gibles (1). Dans la mesure où il put les comprendre, il fut déçu par leur enseignement. Formé par les rhéteurs au maniement de la dialectique et initié par Cicéron aux spéculations des sages de la Grèce, il cherchait dans la Bible une philosophie logiquement déduite, qui répondît aux exigences de sa raison, et il n'y trouvait qu'une religion toute traditionnelle, qui demandait une foi absolue. Cette constatation acheva de ruiner son zèle de néophyte : « Je me persuadai, dit-il, que je devais me fier à des maîtres qui m'instruiraient, plutôt qu'à ceux qui procédaient par autorité (2) ».

Par habitude et à défaut de solutions meilleures, il restait toujours attaché à la tradition catholique. Il ne se contentait pas de croire en Dieu et en sa Providence. Il tenait encore au Dogme trinitaire et il continuait de regarder le Christ comme un être divin venu ici-bas pour instruire les hommes (3). Seulement il sentait désormais le besoin de rencontrer une doctrine qui lui permît d'être Chrétien tout en faisant un libre usage de sa raison. En ce moment-là même, le Manichéisme vint fort opportunément lui en offrir le moyen.

III

Au temps où s'éveillait la pensée d'Augustin, la religion de Mani, ou, comme on disait alors, de Manichée (4), était très fortement établie en Afrique. Ses partisans s'y trouvaient nombreux (5). Ils abondaient particulièrement à Carthage, dans

(1) *Conf.* III, 9.

(2) *De beat. vit.* 4. Bien que cet état d'esprit ait été développé en lui par les Manichéens, Augustin parle ici du temps qui a précédé leur rencontre, car il ajoute aussitôt après : Incidi in homines quibus lux ista quae cernitur oculis inter summa et divina colenda videretur.

(3) C'est ce que montrent clairement les textes cités plus bas (p. 76). Augustin déclare que ce fut en grande partie le Christianisme des Manichéens qui l'attira vers eux.

(4) *Cont. Faust.* XIX, 22 ; *De Haer.* XLVI, *init.* Les Grecs disaient aussi Manes.

(5) C'est ce qu'on peut conclure de l'activité inlassable avec laquelle Augustin, une fois converti au Catholicisme, a cru, pendant de longues années, devoir combattre leurs doctrines, bien que lui-même leur reproche d'être fort peu nombreux et de compter à peine. Il dit, d'ail-

les milieux que fréquentait le jeune étudiant (1). Ils y tenaient même, au point de vue intellectuel, une assez grande place. Beaucoup d'entre eux étaient des esprits cultivés. Ils avaient fréquenté les écoles des grammairiens et celles des rhéteurs (2). Aussi se posaient-ils volontiers en représentants de la culture classique (3). Ils se faisaient surtout remarquer par l'austérité de leurs mœurs, et ils s'imposaient au respect de leurs adversaires eux-mêmes, de ceux, au moins, qui n'avaient pas contre eux un trop grand parti-pris (4). Enfin, ils menaient en faveur de leurs idées une propagande très active, qui s'exerçait en toute occasion, au hasard des rencontres journalières comme à la faveur des discussions publiques. Ils étaient renommés pour leur prosélytisme (5). Or les considérations qu'ils mettaient en avant au cours de leur apostolat étaient fort troublantes pour un esprit qui ne disposait point d'une philosophie bien raisonnée ni d'une foi bien ferme et qui cherchait cependant l'une et l'autre.

D'une part, ils affectaient de ne faire appel qu'à la pure raison, de ne rien admettre qui ne pût se démontrer, et ils reprochaient à l'Eglise catholique de ne s'appuyer que sur l'autorité, d'imposer la foi au lieu d'enseigner la véritable science (6). Fidèles à leur programme, ils commençaient par faire remarquer à qui voulait les entendre que le mal se trouve, ici-bas, toujours

leurs, incidemment, dans les *Confessions* (V, 13), que Fauste, leur principal docteur, « a été pour *beaucoup* un piège mortel », ce qui ne l'empêche pas de lui objecter, dans le traité qu'il lui a consacré, le *très petit nombre* de ses partisans. (*Cont. Faust.*, XXI, 10). V. Emm. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain*, Gand, 1909, in-8°, p. 102.

(1) Multi in uino et carnibus, multi lauantes in balneis inuenti sunt, dit Augustin au sujet de ceux qu'il a connus dans cette ville (*De mor. Man.*, 68).

(2) Tels étaient, en particulier, Fauste, Fortunat et Felix, dont il sera question au chapitre suivant, ainsi que deux anonymes auxquels Augustin fait allusion dans le *De moribus Manichaeorum*, 71.

(3) Fauste déclare que le véritable autel de Dieu est « un esprit initié aux sciences et aux arts libéraux » (*Cont. Faust.* XX, 3).

(4) *De Mor. Eccl. cath.*, 2 *init.*

(5) Augustin les traite, avec insistance, de « grands parleurs » (*Conf.* III, 6; *De util. cred.* 2, etc.) et il les compare aux oiseleurs qui tendent sans cesse des filets (*De util. cred.* 2).

(6) *De util. cred.* 2. 21; *De mor. Eccl. cath.* 3.

mêlé au bien : « Qu'on vous mette dans la main un scorpion, disaient-ils, vous le rejetterez bien vite. Par là vous reconnaissez, d'une façon tout à fait spontanée, que, si certaines choses sont bonnes par nature, d'autres se montrent essentiellement mauvaises (1) ». Ils ajoutaient que, comme les premières ne peuvent procéder d'un être malfaisant, les secondes ne sauraient davantage venir d'une divinité bienfaisante. Ils concluaient donc que le monde résulte de deux principes contraires et éternels (2). Puis, de cette affirmation très générale ils déduisaient un système très vaste. Leur doctrine impliquait une cosmogonie et une cosmologie, une astronomie mêlée d'astrologie, des notions de météorologie et de géologie, une physique et une chimie, une zoologie, une anthropologie, une histoire de l'humanité avec une critique de textes minutieuse, une morale et une casuistique fort précise, voire une apocalypse, bref, tout ce qui peut se savoir et plus encore (3).

D'autre part, ils étudiaient, ils comparaient, ils classaient les diverses religions et ils faisaient observer qu'en chacune se retrouve un mélange incessant de bien et de mal. Ils adoptaient donc à leur égard une méthode très éclectique et ils déclaraient n'en vouloir retenir que les éléments les meilleurs (4). Ainsi en usaient-ils surtout avec le Catholicisme. Ils faisaient profession de croire au Christ et de voir en lui le Sauveur du genre humain. Mais ils disaient que, sur beaucoup de points, sa doctrine avait été faussée par ses disciples (5). Ils acceptaient le Nouveau Testament et ils en invoquaient souvent différents textes qui favorisaient la thèse dualiste (6). Seulement ils expliquaient qu'à côté de ces passages, certainement divins, d'autres avaient été introduits par le démon et ne servaient qu'à égarer les âmes (7). Ils s'élevaient surtout avec beaucoup de force contre ceux qui

(1) *De mor. Man.* 11.

(2) *De Haer.* XLVI.

(3) *Cont. Fel.* I, 9. 14.

(4) *Cont. Faust.* XVIII, 3.

(5) *De Haer* XLVI.

(6) Ils citaient tout particulièrement le texte de *Matthieu* (VII, 18) : « Un arbre bon ne peut porter de mauvais fruits et un arbre mauvais ne peut porter de bons fruits ».

(7) *Cont. Faust.* XXXII, 7.

tendaient à mettre le Christ d'accord avec Moïse (1). Pour eux tout l'Ancien Testament était l'œuvre du diable (2). Ils reprochaient surtout à la *Genèse* d'avoir fait Dieu à l'image de l'homme et glorifié des patriarches fort peu recommandables (3). Aux Catholiques, qui voulaient associer la Loi et l'Evangile, ils objectaient qu'on ne doit pas « coudre une pièce neuve sur un vieil habit » (*Matt.* IX, 16), ni « servir deux maîtres à la fois » (*Matt.* VI, 24) (4). Ils les accusaient de n'être que des « Semi-Chrétiens », soumis encore à l'esclavage des traditions judaïques, dont leur maître était venu les affranchir (5).

C'est ainsi qu'ils procédèrent surtout avec Augustin. A ce catéchumène inexpérimenté, qui cherchait à se faire une idée exacte du Christianisme, ils expliquèrent qu'ils en étaient les seuls représentants et ils lui présentèrent les Catholiques comme de purs faussaires. Lui-même a noté leur tactique : « Je tombai, dit-il en s'adressant à Dieu, parmi des hommes dont les paroles étaient des pièges diaboliques et comme une glu composée du mélange de votre nom et de ceux du Seigneur Jésus-Christ et du Saint-Esprit Paraclet, notre Consolateur. Ils ne cessaient pas de répéter ces vocables... Ils parlaient avec emphase de la Vérité et ils m'en faisaient force promesses... Ces imposteurs me demandaient si Dieu est limité par une forme corporelle, s'il porte des cheveux et des ongles, si on doit appeler justes des gens qui avaient plusieurs femmes, qui tuaient des hommes et immolaient des animaux. De telles questions troublaient mon ignorance (6) ».

Les nouveaux maîtres d'Augustin insistèrent plus encore sur le côté rationnel de leurs doctrines. A ce brillant élève des rhéteurs, dont la curiosité inquiète et raisonneuse était en quête d'une école qui lui enseignât, d'une façon scientifique, la sagesse prônée par Cicéron, ils promirent de tout lui expliquer sans jamais faire intervenir d'autre autorité que celle de l'évidence. C'est ce qui l'amena finalement à se ranger dans leur parti : « Vous savez, dit-il à un de ses amis, que, si je me suis laissé

(1) *De Hær.*, XLVI.
(2) *De Gen. cont. Man.*, I, 2.
(3) *De Gen. cont. Man.* I, 27 ; *Cont. Faust.* XXII, 5, etc.
(4) *Cont. Faust.*, VIII, 1 ; XV, 1.
(5) *Cont. Faust.*, I, 2.
(6) *Conf.* III, 10, 12.

entraîner par ces gens-là, c'est seulement parce qu'ils prétendaient conduire leurs auditeurs à Dieu et les délivrer de toute erreur sans invoquer l'autorité et en faisant appel à la pure raison. Pourquoi les ai-je suivis et écoutés avec attention, sinon parce que je leur avais entendu dire qu'ailleurs... on me demandait de croire avant de comprendre et que, pour leur part, ils n'imposaient pas leur foi sans en avoir auparavant discuté et établi la vérité ? Comment de telles promesses n'auraient-elles pas séduit un jeune homme tel que moi, animé du désir de connaître le bien, rendu orgueilleux et bavard par les leçons de quelques docteurs, plein de mépris pour ce qu'il regardait comme des contes de vieilles femmes et avide d'atteindre et de boire la vérité toute pure qu'on lui faisait entrevoir (1) ? ».

Le néophyte ne se convertit pourtant pas d'un seul coup. Quelques jours lui avaient suffi pour se détacher de la foi catholique (2). Il ne se rallia que « peu à peu et insensiblement » à celle des Manichéens (3). D'abord séduit par leur philosophie, il eut plus de peine à accepter leur mythologie (4). Mais il finit par en admettre jusqu'aux bizarreries les plus choquantes (5). L'amitié vigilante que lui témoignèrent ses coreligionnaires contribua beaucoup à lui faire adopter l'ensemble de leurs doctrines. Elle fut, selon son expression, comme une corde qu'on lui passa plusieurs fois autour du cou (6). Lui-même s'entraîna à croire. Avec son impétuosité naturelle, il mit son talent et son savoir au service de sa nouvelle foi. Il engagea des conférences contradictoires avec les Catholiques et il y eut constamment l'avantage. Tout en flattant sa vanité, ces succès accrurent la conviction qu'il avait déjà de posséder la vérité. « Chaque jour, dit-il, les discours des Manichéens augmentaient en moi

(1) *De util. cred.*, 2.

(2) *De duab. anim.*, 1 *init.*

(3) *Conf.* III, 18. Il ne faut pourtant pas prendre cette affirmation trop à la lettre. En arrivant à Thagaste, vers la fin de sa 19e année, Augustin faisait si nettement profession de Manichéisme que sa mère refusait pour ce motif de l'admettre à sa table (*Conf.* III, 19) et que son ami anonyme se laissait gagner par sa nouvelle foi (*Conf.* IV, 7, *circ. med.*).

(4) *Manducabam*, non avide quidem (*Conf.* III, 10).

(5) *Conf.* III, 18. Cf. *Cont. Epist. Man.* 3 : « Omnia illa figmenta... et quaesivi curiose et attente audivi et temere credidi ».

(6) *De duab. anim.*, 11.

l'amour des discussions et l'heureuse issue de ces discussions me les faisait aimer eux-mêmes davantage (1) ».

Cet état d'âme devait durer longtemps. C'est après avoir lu l'*Hortensius*, au cours de sa dix-neuvième année, qu'Augustin connut les dogmes dualistes (2). Aux vacances suivantes, il revenait à Thagaste, pour y enseigner la grammaire (3). Douze mois plus tard, il regagnait la métropole, où il devait professer la rhétorique pendant huit ans (4). Or, durant cette longue période où sa jeune personnalité achevait de se constituer, il ne cessa de penser, de parler et d'agir en fidèle disciple de Mani (5). Nous ne pouvons donc nous faire une idée exacte de son évolution intellectuelle sans étudier de près les idées auxquelles il s'arrêta alors.

(1) *De duab. anim.*, 11.

(2) Augustin dit expressément qu'il a professé le Manichéisme dès sa 19e année (*Conf.*, IV, 1 *init.*).

(3) Augustin dit aussi qu'il se mit à enseigner dès sa 19e année (*Conf.* IV, 1 *init.*) et qu'il commença de le faire à Thagaste (*ibid.*, IV, 7 *init.*).

(4) Augustin, parlant de son ancien condisciple, retrouvé à Thagaste, dit qu'il jouit « à peine une année » de son amitié (*Conf.* IV, 7 *fin.*) et il ajoute plus loin, que c'est la mort de cet ami qui le décida à regagner la capitale (*ibid.* IV, 12 *fin.*).

(5) *Conf.* III, 20 *circ. fin.*; IV, 1, *init.*

CHAPITRE DEUXIÈME

DOCUMENTS SUR LE MANICHÉISME D'AUGUSTIN

Augustin ne nous a laissé aucun écrit qui date du temps de son hérésie. Mais, dans des ouvrages plus tardifs, il nous fait connaître les principales thèses dualistes qu'il a relevées chez Mani, celles qu'il a entendu formuler dans son propre entourage, celles surtout dont lui-même s'est fait le partisan.

I

Les Manichéens d'Afrique avaient entre les mains divers ouvrages du fondateur de leur religion, qu'ils regardaient comme la première règle de leur foi et dont ils faisaient de nombreuses copies sur de grands et riches parchemins avec des encres choisies de diverses couleurs (1). Plus précisément ils semblent avoir possédé une sorte de nouveau Pentateuque, qui constituait à leurs yeux la véritable Loi. Un d'entre eux se fait fort de défendre celle-ci contre ses adversaires, si on produit les « cinq auteurs » qu'on lui a enlevés, et le contexte fait voir très clairement qu'il entend par là non point cinq écrivains différents mais cinq « Ecritures de Manichée » (2). Le recueil offrait, selon toute apparence, un ordre régulier, analogue à celui du Canon des Chrétiens (3). En tête venait une œuvre de Mani, rédigée en forme de lettre et appelée, sans doute à cause de son importance

(1) *Cont. Faust.* XIII, 6 et 18.

(2) *Cont. Fel.* I, 14.

(3) Si in ista (*Epistola Fundamenti*) non probo, in secundo probo — In quo secundo ? — In *Thesauro* (*Cont. Fel.* I, 14).

L'Epître du Fondement, qui exposait « le commencement, le milieu et la fin », c'est-à-dire l'état primitif de l'univers, sa condition présente et sa destinée dernière (1). Les chefs de l'Eglise manichéenne la lisaient, dans leurs assemblées religieuses, à la masse des fidèles ou des « illuminés » (2), qui la connaissaient fort bien, tandis qu'un petit nombre seulement étaient familiarisés avec le reste de leurs Ecritures (3). En second lieu se présentait un autre ouvrage du même auteur, intitulé le *Trésor* (4), qui ne comprenait pas moins de sept livres (5), et qui, à en juger par l'attention que lui accorde Augustin, devait jouir aussi d'un grand renom. Les trois derniers écrits du même recueil n'ont pas été autrement signalés. Mais, d'après les remarques précédentes, ils devaient également provenir de Mani. C'étaient, sans doute le livre des *Mystères*, celui des *Principes* et l'*Evangile* manichéen qui, dans des textes orientaux, sont signalés parmi ses œuvres, à côté du *Trésor* (6).

Outre ces grands ouvrages, les Africains conservaient diverses lettres de Mani, qui se lisaient aussi dans leurs assemblées religieuses. Augustin fait remarquer que « toutes » celles qu'il a « entendues » commençaient par les mots : « Manichée, apôtre de Jésus-Christ » (7). Sa façon de s'exprimer donne à penser que le nombre en était assez considérable. Mais il n'en cite et n'en mentionne aucune. Il fait seulement une fois allusion à une « Epître de Manichée » d'où fut tirée une « règle de vie » pour une réforme tentée à Rome peu de temps avant qu'il allât s'y établir (8). Son adversaire pélagien, Julien d'Eclane, lui rappelle quelques mots de la « fameuse lettre à Patricius », qu'il attribue aussi à Manichée » (9). Mais il a sans doute en vue l'*Epître du Fondement*, qui était dédiée à un certain Patticius et qui a été spécialemet étudiée par l'évêque d'Hippone (10).

(1) *Cont. Fel.* II, 1, *circ. fin.*
(2) *Cont. Epist. Man.* 6 *init.*
(3) *Cont. Epist. Man.* 18.
(4) *Cont. Fel.* I, 14.
(5) Aug. cite un passage du septième. *De Nat. bon.* 44.
(6) P. Alfaric. *Les Ecritures Manichéennes*, 2e partie, chapitre 1er.
(7) *Cont. Epist. Man.* 7 ; *Cont. Faust.* XIII, 4 ; *De Haer.* 46.
(8) *De mor. Man.* 74.
(9) *Cont. Julian. op. imperf.* III, 186.
(10) *Cont. Epist. Man.* 14.

Plus significative est la mention qu'il fait d'une autre lettre qui lui a été récemment envoyée de Constantinople et qui est adressée par Mani « à la vierge Menoch » (1). Une liste des Ecritures manichéennes, relevée au x[e] siècle par un historien arabe signale un recueil important d'*Epîtres* de Mani dont deux sont adressées « à la Persane Menak » (2). C'est peut-être une de ces dernières que l'évêque d'Eclane a eue entre les mains. En tout cas c'est un recueil analogue des Missives du Maître qu'a dû rencontrer Augustin (3). Celui-ci déclare cependant n'avoir jamais connu la « lettre à la vierge Menoch » et il donne à entendre que l'authenticité n'en est pas bien certaine (4).

Le seul auteur qui ait fait autorité pour les Manichéens occidentaux, après le fondateur de la nouvelle religion, est un certain Adimante (5), qui, d'après des témoignages augustiniens, a été son « disciple » (6) et s'appelait d'abord Addas (7). Justement un Addas est signalé comme le premier apôtre de Mani par Hegemonius, qui lui fait évangéliser l'Orient (8) et comme un écrivain très connu par Photius, qui mentionne des critiques de ses livres rédigées par des controversistes catholiques (9). Un de ses traités, plus précisément, un recueil de « controverses » destinées à montrer l'opposition du Judaïsme et du Christia-

(1) *Cont. Julian. op. imperf.* III, 166, 172 et suiv.; IV, 109.

(2) An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 103-105.

(3) Cependant les deux recueils n'avaient pas la même étendue. Celui du x[e] siècle comprenait des lettres de Mani et de ses successeurs. Celui qu'a connu Augustin devait ignorer ces derniers, d'après le texte de Fauste cité plus bas, note 5.

(4) *Cont. Julian. op. imperf.* III, 172.

(5) Solo nobis post beatum Patrem nostrum studendo Adimanto, dit Fauste de Milève (*Cont. Faust.*, I, 2). On a d'ordinaire conclu de ce passage qu'Adimante fut l'apôtre du Manichéisme en Afrique. Les remarques qui suivent vont à l'encontre de cette hypothèse.

(6) *Retr.* I, 22, 1. Cf. *Cont. advers. leg. et proph.* II, 41. Augustin a écrit contre lui un traité qui s'intitule *Contra Adimantum Manichaei discipulum*. Le mot « disciple » doit être pris ici dans son sens le plus strict. D'autres témoignages font d'Adimante un des douze « apôtres » de Mani.

(7) *Cont. Advers. leg. et proph.* II, 41.

(8) *Act. Arch.*, 11 *fin.* Cf. *ibid* 5. Turbo, qui a parlé d'abord au nom de Manes, est présenté, dans ce dernier passage, comme un disciple d'Addas. Cf. Epiphane, *Panar.* LXVI, 5, 12.

(9) *Bibl. Cod.* LXXXV.

nisme a circulé quelque temps en Afrique (1). L'évêque d'Hippone l'a connu et l'a jugé assez important pour se croire obligé d'en entreprendre une réfutation directe et minutieuse (2).

Cette œuvre d'Adimante est perdue, comme toutes les autres. Mais nous pouvons la reconstituer assez bien par la critique qui en a été faite (3). Les écrits de Mani ont disparu de même. Cependant Augustin nous a conservé une partie notable de l'*Epître du Fondement* dans une autre réfutation qu'il en a laissée (4). Grâce à lui, nous possédons encore des fragments importants du *Trésor* (5) et le texte peut-être intégral de la *Lettre à Menoch* (6).

De nouveaux débris des ouvrages du célèbre Persan nous sont parvenus par l'intermédiaire de quelques Orientaux. D'autres ont été récemment retrouvés à Tourfan, dans le Turkestan chinois, où la religion dualiste a été très florissante dans le courant du VIIIe et du IXe siècles. Enfin de nombreux travaux ont été consacrés aux mêmes écrits par des auteurs anciens qui en ont eu une connaissance directe (7). Ces divers documents nous aident à préciser certaines indications de l'évêque d'Hippone. Leur rôle pourtant demeure secondaire. Du temps de sa foi dualiste, Augustin se réglait avant tout sur Mani. Seulement il a pu avoir un texte de ses œuvres très différent de celui qui avait cours à d'autres époques ou dans d'autres pays. Surtout, il l'a interprété d'après son propre entourage. Pour comprendre les idées qu'il professait alors, nous devons donc chercher avant tout à connaître celles qui avaient cours dans son nouveau milieu (8).

(1) *Retr.* I, 22, 1. Cf. *Cont. Faust.* I, 2.

(2) V. *supra*, p. 81, n. 6.

(3) Le *Contra Adimantum* est resté inachevé. Mais il peut être complété par plusieurs sermons d'Augustin. V. *Retr.* I, 22, 1.

(4) *Cont. epist. Man.* 7. 12-16. 22. 31 ; *De nat. bon.* 46. Cf. *De fid. cont. Man.* 5.

(5) *De nat. bon.* 44. Cf. *De fid. cont. Man.* 5.

(6) *Cont. Julian. op. imperf.* III, 174-187.

(7) V. P. Alfaric, *Les Ecritures manichéennes, Vue Générale*, 2e partie, ch. 3.

(8) Les renseignements fournis ou transmis par Augustin seront seuls mis à contribution dans l'exposé des croyances manichéennes qui fera l'objet des chapitres suivants. Ceux qui viennent d'ailleurs seront utilisés aussi mais uniquement dans les notes.

II

Entre tous les Manichéens que les écrits augustiniens mettent en scène, le plus représentatif, sans aucun doute, est Fauste de Milève (1). Né de parents païens (2), dans la petite ville africaine d'où il tire son nom (3), il entra dans l'Eglise de Mani, en devint un « évêque » influent (4), et lui gagna, par sa propagande, un grand nombre d'adeptes (5). Doué d'un physique agréable, d'un esprit délié, d'un caractère avenant (6), il joignait à ces dons naturels une assez bonne culture littéraire, qu'il avait développée d'abord par la lecture de Cicéron, de Sénèque et des meilleurs poètes, ensuite par un exercice à peu près quotidien de la parole publique (7). Il s'exprimait avec une très grande aisance, une précision impeccable et un charme inconnu à Ambroise lui-même, l'évêque de Milan (8). Son éloquence chaude et persuasive s'insinuait sans effort dans les âmes (9). Il la soutenait par le prestige d'une vie exemplaire. Depuis longtemps il avait tout quitté pour se vouer au nouvel Evangile et il en observait de son mieux les préceptes avant de les prêcher (10). Mais son austérité n'avait rien d'arrogant et il plaisait par sa simplicité (11). Aussi jouissait-il d'une réputation et d'une autorité exceptionnelles parmi ses coreligionnaires africains (12).

(1) V. Alb. Bruckner, *Faustus von Milève. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*. Basel, 1901. in-8°.

(2) *Cont. Faust.* XIII, 1 ; XXIII, 2.

(3) *Cont. Faust.* I, 1 *init.*

(4) *Conf.* V, 3. Cf. *De Haer.* XLVI, *fin.*

(5) *Conf.* V, 3 *init.* ; V, 13.

(6) *Cont. Faust.* I, 1 *init. Conf.* V, 10, 11, 12.

(7) *Conf.* V, 11 ; cf. *Cont. Faust.* XXIII, 1 *init.* Dans le premier de ces passages Augustin parle de Fauste avec un dédain qui est certainement injuste mais qui s'est communiqué aux historiens les plus récents, par exemple à Harnack, *Augustins Konfessionen*, Giessen, 1903, in-8°, p. 22.

(8) *Conf.* V, 11, 23 : *Cont. Faust.*, *Prol.*

(9) Delectabar quidem motu affectuque disputantis (*Conf.* V, 11).

(10) *Cont. Faust.* V, 1.

(11) *Conf.* V, 12.

(12) *Conf.* V, 3

Au temps où Augustin se convertit au Manichéisme et pendant les neuf années qui suivirent, Fauste était absent de son pays natal (1). Il résidait à Rome où, après son départ, son souvenir devait rester encore très vivant (2). Il représentait là, en face du rigorisme étroit affiché par certains membres de son parti, un programme plus mitigé, qui convenait à son caractère modéré mais qui le fit accuser de mollesse (3). Rentré vers 383, à Carthage (4), il se vit, peu après (5), dénoncé par les Catholiques, conduit avec plusieurs de ses partisans devant le tribunal du proconsul et relégué avec eux dans une île, d'où des lettres de grâce le ramenèrent un peu plus tard, en même temps que ses compagnons d'infortune (6).

A la fin du IVe siècle, il était déjà mort (7). Mais ses fidèles gardaient de lui un ouvrage important, rédigé en forme de Lettres pastorales (8), qui résumait sa pensée et son apostolat (9). L'évêque d'Hippone eut connaissance de ce travail et il en fit aussitôt la critique dans un *Contra Faustum Manichaeum*, qui ne compte pas moins de trente-trois livres (10). Chaque section de son œuvre commence par reproduire le texte qu'il veut discuter, pour mieux le réfuter ensuite. Grâce à cette heureuse méthode, l'écrit de Fauste nous a été conservé, sinon en entier,

(1) *Conf.* V, 10 *init.*

(2) *Cont. Faust.* V, 7.

(3) *Cont. Faust.* V, 5, 7.

(4) *Conf.* V, 3.

(5) Voir *Cont. litt. Petil.* III, 25. Ed. Fr. Humphrey (*Politics and religion in the days of Augustine*, New-York, 1912, in-8°, p. 185) rattache le fait à une loi portée en 399 contre les disciples de Mani ; mais la date proposée par lui est inadmissible, car quand Augustin entreprit le *Contra Faustum*, c'est-à-dire, vers 400, Fauste était déjà mort.

(6) *Cont. Faust.* V, 8.

(7) *Cont. Faust. Prol.* : Faustus quidam fuit.

(8) *Cont. Faust.* XI, 6 :... in exordio harum litterarum suarum. Cf. I, 2 : « Fratres charissimi... ».

(9) *Cont. Faust. Prol.* Bruckner *op. cit.*, p. 6, n. 1 et p. 11) conclut de ce passage que l'écrit de Fauste a dû être rédigé peu avant sa réfutation, c'est-à-dire, peu avant 400. Mais, comme les Manichéens cachaient soigneusement leurs livres, dont la saisie entraînait pour eux des peines très sévères, il a pu circuler assez longtemps avant de tomber entre les mains d'Augustin. Celui-ci dit, de même, qu'ayant eu communication des controverses scripturaires d'Adimante il en a entrepris la critique (I *Retr.* XXII, 1). Or l'œuvre du « disciple de Manichée » est certainement bien antérieure à celle de l'évêque d'Hippone.

(10) V. P. L., t. XLII, c. 207-518.

du moins en ses parties les plus notables (1). Il se présente, dès le prologue, non comme une œuvre originale, mais comme un simple résumé des doctrines professées par Mani et Adimante sur les rapports du Judaïsme et du vrai Christianisme (2). Dans chacune de ses parties, il met d'abord en scène un adversaire catholique qui expose sommairement quelque objection (3). Puis il lui oppose une réponse plus ou moins longue mais souvent très habile, où peu à peu la défense se transforme en attaque. L'ensemble de l'ouvrage est présenté, dans le *Contra Faustum*, comme une critique « de la foi chrétienne et de la vérité catholique » (4). Il constitue, avant tout, une apologie officielle de la nouvelle religion. C'est dire combien il peut nous la faire connaître.

Immédiatement après l'évêque Fauste doit être mentionné un prêtre manichéen du nom de Fortunat. Celui-ci exerçait depuis longtemps son ministère à Hippone, où il passait pour fort savant, et il y avait gagné à sa croyance un très grand nombre de partisans, lorsqu'Augustin arriva dans la ville et se mit à

(1) Fauste annonce dans son avant-dernier chapitre (XXXII, 6) qu'il examinera, dans la suite, si les prophètes ont annoncé le Christ et il ne revient plus, dans ce que nous avons de lui, sur le même sujet. Dans le dernier paragraphe du *Contra Faustum*, Augustin lui-même dit qu'après avoir réfuté toutes les calomnies de son adversaire, toutes celles au moins dont il s'est occupé dans cet ouvrage, il n'a plus qu'à avertir le lecteur de se tenir en garde contre les séductions de l'hérésie. Ces deux passages donnent à supposer que le travail de Fauste ne nous est pas arrivé dans son entier.

(2) C'est ce que n'a point vu suffisamment Brückner, qui, réagissant contre le dédain immérité dont Fauste a été l'objet, le présente comme un esprit original et « presque moderne » ! (*op. cit.*, p. 75, 76).

(3) Nulle part il ne semble viser ni la personne ni l'œuvre d'Augustin. Il parle une fois du déserteur qui critique le soldat resté fidèle (V, 2), mais il le fait en termes très généraux qui s'appliquent aussi bien à tous les Catholiques. Il répond à des objections scripturaires qui se lisent dans les écrits augustiniens, mais qui leur sont sans doute bien antérieures (V. *Conf.* V, 21) et il n'aborde pas les difficultés d'ordre rationnel qui en sont la partie la plus neuve et la plus importante. Il a dû par conséquent écrire avant que son terrible contradicteur n'entrât en lice, plus précisément avant 390, où le *De moribus Manichaeorum* a sans doute paru. Comme il fait une fois allusion aux persécutions qu'il souffre pour la justice (V, 1, cf. *Matt.* V, 10) il a sans doute rédigé son livre pendant les loisirs forcés de son exil.

(4) *Cont. Faust. Prol.*

prêcher (1). Catholiques et Donatistes prièrent le nouveau venu de lui proposer une discussion publique. Il y consentit sans peine. Son rival, qui l'avait connu jadis à Carthage, tenait fort peu à se mesurer avec lui. Mais on l'en pressa tellement qu'il ne put refuser (2). On prit donc jour, et le 28 août 392, la conférence eut lieu, dans la ville même, « aux bains de Sossie, en présence du peuple » (3). Sommé de s'expliquer sur le dogme fondamental des deux natures opposées, Fortunat essaya, non sans habileté, de transporter le débat sur le terrain de la morale (4). Puis, abordant résolument l'objection qui lui était posée en matière de dogme, il essaya de la rétorquer contre les Catholiques (5). Sur ces deux points ses efforts échouèrent, mais il tint tête à son redoutable adversaire. Le lendemain, au cours d'une nouvelle discussion, il fut bien moins heureux. Harcelé de questions, il s'embarrassa dans ses réponses, finit par ne savoir que dire et demanda à consulter ses supérieurs (6). Bientôt après, il quittait la ville pour n'y plus reparaître (7). La conférence, officiellement sténographiée, nous a été conservée par Augustin, qui a pris soin de la classer parmi ses œuvres (8). Elle nous permet de voir, d'une façon concrète, comment un Manichéen intelligent et cultivé savait comprendre et défendre sa foi.

Quelque temps après le départ de Fortunat, un autre docteur de la nouvelle Eglise vint prêcher sa doctrine à Hippone. Tout en évitant de trop se compromettre, pour ne point s'attirer des poursuites, il déclarait très haut aux Catholiques qu'il ne craignait point la mort, et il écrivait même qu'on faisait un grand honneur à son parti en le persécutant. Dans une de ses lettres, Augustin lui reproche ses « tergiversations inutiles », qui ne trompent personne. Puis, relevant ses dernières bravades, il l'invite à reprendre avec lui le débat dans lequel a échoué For-

(1) Possid., *Vit. Aug.* 6 ; *Retr.* I. 16, 1.

(2) Possid., *Vit. August.*, 6.

(3) *Cont. Fortun.* 1, *init.*

(4) *Cont. Fortun.* 1-2.

(5) *Cont. Fortun.* 4-6, 9-13.

(6) *Cont. Fortun.* 37.

(7) Possid., *Vit. Aug.* 6.

(8) *Retr.* I, 16, 1. Voir P. L. XLII, c. 111-130 et C. S. E. L., t. XXV, (éd. Zycha), p. 81-112.

tunat, ou à quitter la ville, à l'exemple de son prédécesseur (1). De fait, nous voyons un « Elu » du nom de Felix, qui semble bien être le même personnage, engager à Hippone une nouvelle discussion publique avec Augustin. Il semble y avoir été déterminé par une saisie de livres manichéens qui vient d'être faite à son domicile. Le 6 décembre 404, il remet au curateur de la ville un libelle où il se déclare prêt à se laisser brûler avec ses manuscrits, si ces derniers contiennent quelque chose de mal (2). Le lendemain, il comparaît devant l'évêque d'Hippone, qui se fait fort d'établir que les écrits en question renferment des blasphèmes (3). Après avoir inutilement demandé qu'on les produise tous (4) et qu'on lui donne des arbitres de son parti égaux en nombre à ceux de son contradicteur (5), après avoir aussi vainement essayé d'éluder les questions soulevées par Augustin et de lui en opposer d'autres qu'il croit devoir l'embarrasser, il ne peut se dérober à une objection particulièrement pressante et il demande, pour la résoudre, quelques jours de réflexion, qui lui sont accordés non sans difficulté (6). Le 12 décembre, il reprend la dispute, en se plaignant de n'avoir pu encore obtenir communication des livres qui lui ont été enlevés et sur lesquels porte tout le débat (7) ; il essaie, cependant, de répondre aux difficultés soulevées contre lui ; mais son assurance, assez faible au début, va en diminuant, et il finit par donner raison à son adversaire et par souscrire un désaveu complet des dogmes de Mani (8). Ici encore, le texte de la conférence a été recueilli par des sténographes officiels (9)

(1) *Epist.* LXXIX.
(2) *Cont. Fel.* I, 12 *fin.*
(3) *Cont. Fel.* I, 1.
(4) *Cont. Fel.* I, 1 et 14.
(5) *Cont. Fel.* I, 15, 16 *init.*
(6) *Cont. Fel.* I, 19, 20.
(7) *Cont. Fel.* II, 1.
(8) *Cont. Fel.* II, 22. Un manuscrit du *De Hæresibus* nous a conservé une dénonciation d'hérétiques dualistes faite par un certain Felix « converti du Manichéisme » qui peut fort bien se confondre avec ce même partenaire d'Augustin (Voir *P. L.*, XLII, 517-518). Des dénonciations de ce genre étaient imposées par l'évêque d'Hippone à tous les disciples de Mani qui abjuraient leur foi (*Epist.*, CCXXXVI, 3 *fin* : cf. CCXXII, 3 *fin.*).
(9) Cependant quelques incidents ont été omis (Voir I, 16 *init.* ; II, 22, *init*). Les éditeurs bénédictins pensent que, dès le 6 décembre,

et inséré dans la collection des livres d'Augustin avec lesquels il nous est parvenu (1). Felix s'y montre beaucoup moins habile que Fortunat (2). Mais son infériorité s'explique, en partie, par les circonstances désavantageuses pour lui dans lesquelles la discussion a été engagée et dont son adversaire a tiré un excellent parti (3). Sa défense n'en est pas moins intéressante et instructive.

A ces divers représentants du Manichéisme africain il convient d'ajouter un Romain, du nom de Secundin. Celui-ci est un simple « Auditeur », un laïque. Il n'a jamais vu l'évêque d'Hippone (4). Mais il a lu plusieurs de ses traités antimanichéens et il lui écrit, vers 405, afin de lui reprocher, amicalement et par souci de son salut, d'avoir tourné le dos à la Lumière pour passer dans le royaume des Ténèbres (5). Sa lettre trahit, avec un certain vernis de culture classique, l'esprit étroit et passablement naïf d'un dévot obstiné qui se flatte de posséder la vérité intégrale et qui ne voit dans ses adversaires que des esclaves de la chair (6). Elle mêle l'apologie de la nouvelle religion à une critique très vive de l'Eglise catholique et du vieux Judaïsme (7). Par là, elle complète heureusement les précédents écrits, et elle peut d'autant mieux en être rapprochée que

Augustin a dû tenir une conférence qui n'a pas été recueillie par les sténographes et à laquelle lui et Felix semblent faire allusion (I, 1 *init.* et I, 14). Mais les textes invoqués peuvent s'entendre plus simplement du libelle remis la veille au curateur (I, 12 *fin.*; cf. I, 1, première réponse de Felix).

(1) *P. L.*, t. XLII, c. 519-552.

(2) Déjà Erasme a formulé la même remarque dans sa préface au *Contra Felicem*. Augustin est d'un avis contraire (*Retr.* II, 8). Mais il est humain de trouver plus raisonnables ceux qui nous donnent davantage raison.

(3) On ne doit pas oublier que Felix se trouve devant un auditoire en majorité hostile et que le débat peut entraîner pour lui les pires conséquences. Lui-même se déclare intimidé (I, 12 *init.*). Mais cette remarque ne réussit qu'à exciter la verve railleuse d'Augustin (I, 12 *fin.*, 16 *fin.*).

(4) *Retr.* II, 10.

(5) Voir P. L., t. XLII, c. 571-602 et C. S. E. L. t. XXXV (éd. Zycha), p. 891-947. La date approximative du document se déduit de la place qu'Augustin assigne à son *Contra Secundinum*, dans les *Rétractations* (II, 10).

(6) *Secund. Epist.*, 1, 2 et 5.

(7) *Secund. Epist.* 3, 5.

les « Auditeurs » et les « Elus » d'Afrique ont entretenu des rapports nombreux et cordiaux avec ceux de Rome (1).

Les Manichéens qu'a connus Augustin se montraient fort unis dans leur foi (2). Pendant tout le temps qu'il a passé dans leur société, lui-même a pleinement adopté leur manière de voir (3). Les écrits de Fauste, de Fortunat, de Felix et de Secundin nous permettent donc de nous faire une idée assez nette des doctrines qu'il a professées parmi eux. A ce sujet, pourtant, des réserves s'imposent. Selon une remarque de l'évêque d'Hippone, que l'étude des textes confirme pleinement, les disciples de Mani évitaient en public de trop affirmer leurs idées. Ils se montraient plus disposés à combattre leurs adversaires qu'à exposer devant eux les dogmes dualistes (4) et ils parlaient volontiers comme le commun des Chrétiens pour mieux faire accepter le nouvel Evangile (5). Si nous voulons bien les connaître, nous gagnerons à compléter leur témoignage par celui de leur contradicteur. D'ailleurs, c'est seulement à cette condition que nous saurons quels sont les détails de leur enseignement qui l'ont surtout frappé, durant le temps où il pensait comme eux.

III

Dans le chapitre 46e de son *Liber de haeresibus*, rédigé deux ans avant sa mort, Augustin a longuement expliqué l'idée qu'il se faisait des doctrines de Mani (6). Mais il ne s'y est guère occupé que de celles qui pouvaient intéresser la controverse péla-

(1) C'est ce que montrent l'exemple de Fauste de Milève allant se fixer quelque temps à Rome pour revenir de là en Afrique (*Cont. Faust.*, V, 7; *Conf.*, V, 3) et celui d'Augustin lui-même reçu et hospitalisé dans la même ville par des disciples de Mani, après son départ de Carthage (*Conf.*, V, 19).

(2) Augustin signale chez eux quelques divergences (*De Haer.*, XLVI; cf. *Cont. Faust.*, V, 5; *De nat. bon.*, 47). Mais celles-ci portent uniquement sur leur façon d'agir et non sur leurs croyances.

(3) Ceci sera établi lus loin dans la Conclusion de la 1re Partie.

(4) *De util. cred.*, 2.

(5) *Conf.*, III, 10, 12.

(6) *P. L.*, t. XLII, c. 34-38.

gienne (1). Surtout il s'y est appliqué à les présenter comme un tissu de « fables vaines et ineptes », imaginées par un « maniaque » (2). En somme, son exposé n'est qu'une critique déguisée.

Un grand nombre d'autres écrits augustiniens combattent directement la foi manichéenne et contribuent ainsi à la faire connaître. Ce sont, outre les critiques, déjà signalées, de Fauste, de Fortunat, de Felix et de Secundin, un *De Genesi contra Manichaeos*, commentaire des trois premiers chapitres de la Genèse, composé en Afrique vers 389 (3) ; un *De moribus Manichaeorum* que les *Rétractations* font écrire à Rome en 388 et qui a dû être rédigé un peu plus tard, sans doute vers 390 et à Thagaste (4) ; un *De utilitate credendi*, dédié, vers 391, au Manichéen Honorat, qui reprochait aux Catholiques de sacrifier la raison à la foi (5) ; un *De duabus animabus*, destiné à combattre la thèse manichéenne des deux âmes et publié vers 392 (6) ; le *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, qui se place sans doute entre 393 et 396 (7), et le *Contra epistolam Manichaei*

(1) Multa fabulantur quae cuncta intexere huic operi nimis longum est (*De Haer.*, XLVI, *init.*).

(2) *De Haer.*, XLVI, *init.*. Cf. *Cont. Faust.*, XIX, 22.

(3) *P. L.*, t. XXXIV, c. 173-220. Dans les *Rétractations* (I, 10, 1) Augustin présente cet écrit comme le premier de ceux qu'il composa une fois revenu en Afrique. Or son retour dut avoir lieu vers la fin de 388.

(4) *P. L.*, XXXII, c. 1345-1378. Cf. *Retr.*, I, 7, 1. L'auteur du *De moribus Manichaeorum* rapporte (n° 24) une parole qu'il a entendue « récemment » à Carthage. Or nous savons qu'il est passé par cette ville à son retour de Rome (*De cur. pro mort. ger.*, 14). Le livre fait suite au *De moribus ecclesiae catholicae* dont le début mentionne déjà le *De Genesi contra Manichaeos*. A ces raisons déjà données par les éditeurs bénédictins (P. L., XXXII, 1309-1310), on peut ajouter que les idées exposées ici supposent une évolution intellectuelle plus avancée que celle dont témoignent les traités de Rome et plutôt analogue à celle qui se montre dans le *De vera religione* composé vers 390 (Cf. Thimme, *Aug. geist. Entwick.*, p. 8-9).

(5) *P. L.*, t. XLII, c. 63-92 : *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 1-48. Il est, dans les *Rétractations* (I, 14, 1), le premier livre de la période presbytérale d'Augustin, qui s'ouvre avec le début de 391.

(6) *P. L.*, t. XLII, c. 93-112 : *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 49-80. Il est signalé dans les *Rétractations* (I, 15, 1) immédiatement avant les *Acta contra Fortunatum* qui ont été tenus le 28 août 392.

(7) *P. L.*, t. XLII, c. 129-172 ; *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 113-190. Il vient dans les *Rétractations* (I, 17, 1) peu après le sermon *De fide et symbolo*, prononcé en 393, et parmi les récits antérieurs à la consécration épiscopale d'Augustin, qui semble avoir eu lieu en 396.

quam vocant Fundamenti, entrepris vers cette dernière date ou peu après, qui ne forme qu'un livre assez court, mais qui se continuait en une série de notes fragmentaires malheureusement perdues (1) ; un *De natura boni contra Manichaeos*, dirigé contre la conception d'un Principe mauvais, aux alentours de 405 (2), la lettre CCXXXVI[e], de date incertaine, qui explique à un évêque de Mauritanie la différence établie entre les Auditeurs et les Elus, ainsi que les doctrines professées par les uns et par les autres (3); enfin plusieurs sermons, prononcés à diverses époques, qui mettent les Catholiques en garde contre tel ou tel point de leur enseignement (4).

On a aussi attribué à l'évêque d'Hippone un *Contra Manichaeos*, intitulé d'ordinaire, mais à tort : *De fide contra Manichaeos* (5), ainsi qu'un *Commonitorium*, destiné à montrer « comment on doit agir avec les Manichéens qui avouent la perversité de leur détestable erreur » et à fixer la « formule selon laquelle ceux qui se corrigent doivent anathématiser cette hérésie. » (6). Le premier de ces écrits paraît appartenir plutôt à Evode d'Uzzale, un ami d'Augustin (7) et le second à un autre de ses disciples, peut-être plus tardif (8). Du reste tous les deux sont assez insignifiants. Ils ne font guère que résumer la polémique du grand Docteur.

(1) *P. L.*, t. XLII, c. 173-206 ; *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 191-248. Il est le second des écrits d'Augustin que les *Rétractations* placent après sa consécration épiscopale (*Retr.* II, 2).

(2) *P. L.*, t. XLII, c. 551-572 ; *C. S. E. L.*, t. XXV, c. 853-889. Il vient, dans les *Rétractations* (II, 9), presque aussitôt après le *Contra Felicem*, daté de décembre 404.

(3) *P. L.*, XXXIII, 1033-1034.

(4) V. *Serm.*, I, II, XII, CLXII, CLXXXII, CCXXXVII et *Enarr. in Psalm.*, CXL.

(5) *P. L.*, XLII, 1139-1153 ; *C. S. E. L.*, XXV, 949-975.

(6) *P. L.*, XLII, 1153-1156 ; *C. S. E. L.*, XXV, 977-982.

(7) Il n'est signalé ni dans les *Rétractations* d'Augustin, ni dans l'*Indiculus* de ses œuvres que nous a laissé Possidius. Il copie des passages entiers du *De natura boni* et d'autres écrits augustiniens. D'autre part, il est rédigé en un tout autre style et d'après une méthode fort différente. Un ancien manuscrit l'attribue à Evode. Rien ne permet de contester cette attribution qui est fort vraisemblable (Voir la préface des éditeurs bénédictins, *P. L.*, XLII, 1139 et celle de J. Zycha *C. S. E. L.*, XXV, LXVIII-LXX).

(8) L'authenticité en a été admise par les éditeurs de Louvain et rejetée par les Bénédictins (*P. L.*, XLII, 1153-1154). J. Zycha hésite entre les

Les œuvres authentiques d'Augustin sont autrement instructives. Elles fournissent sur le Manichéisme des renseignements souvent très détaillés qui en soulignent les côtés faibles et qui complètent fort à propos les remarques trop exclusivement apologétiques de Fauste, de Fortunat, de Felix et de Secundin. Seulement leur témoignage ne doit être accepté qu'avec la plus grande réserve. Augustin était trop honnête pour imputer à ses adversaires des torts auxquels lui-même n'eût point cru. Mais il était, d'autre part, trop passionné pour ne pas croire, sans grand examen, ce qu'il entendait dire à leur désavantage. Aussi le voyons-nous accueillir avec une complaisance fâcheuse certains bruits complaisants qui courent sur leur compte et qui risquent fort d'être de pures calomnies (1). Ses habitudes de rhéteur l'ont conduit encore bien plus loin. Elles l'ont amené à contredire systématiquement et en toute occasion les partisans du nouvel Evangile. Il ne présente leur doctrine que comme un tissu d'insanités (2) ; c'est parce qu'il en a souvent entendu vanter l'ordonnance logique. C'est aussi parce que lui-même l'a longtemps admirée (3).

Cette dernière remarque mérite une attention spéciale. Augustin s'est tellement appliqué à présenter le Manichéisme comme un amas de fables extravagantes qu'à s'en tenir au tableau qu'il en a tracé on ne pourrait comprendre qu'il y ait jamais cru.

deux partis, mais il penche visiblement vers le premier (*C.S.E.L.*, XXV, p. LXXVII-LXXX). J'incline au contraire, très fortement, vers le second, non seulement parce que le *Commonitorium* n'est signalé ni dans les *Rétractations*, ni dans l'*Index* de Possidius, ou parce que la quatrième proposition du formulaire ne cadre pas très bien avec plusieurs passages des écrits augustiniens (*De act. cum Fel.*, I, 9 *init.*; *Cont. Epist. Man.*, 7), comme le note Zycha, mais encore et surtout parce qu'Augustin n'a pas coutume de copier servilement ses travaux antérieurs comme l'auteur du *Commonitorium* le fait parfois, et parce qu'à la date de 404, à partir de laquelle son activité antimanichéenne ne se montre guère que par le *De natura boni*, paru presque aussitôt après, il a fait souscrire à Felix un formulaire beaucoup plus court et extrêmement simple (*De act. cum Fel.*, II, 852). A. Dufourcq l'attribue à Césaire d'Arles (*Le Néomanichéisme*, p. 44 n° 3, p. 47). Mais ses raisons sont fort peu décisives et il paraît bien difficile de rattacher une œuvre si impersonnelle à un auteur quelconque.

(1) *De Haer.*, 46 ; *De mor. Man.*, 66 ; *De nat. bon.*, 47.

(2) *De Mor. Man.*, 18 *fin.*, 38 *fin.*, 67 ; *Conf.*, III, 10, 11 18 ; *Cont. Faust.*, II, 4 ; VIII, 2 *fin.*; XV, 4, 5, 6, etc.

(3) *De util. cred.* 2

Lui-même avoue pourtant qu'il ne l'a autrefois professé que parce qu'il pensait y avoir trouvé la vraie philosophie (1). Pour reconstituer l'idée qu'il s'en est faite alors, nous devons donc en considérer non les contradictions mais l'harmonie intime.

Le meilleur moyen d'y réussir est de se placer au point de vue du croyant, non à celui du critique. C'est de faire parler le rhéteur de Carthage, non l'évêque d'Hippone. Interrogeons le nouveau converti, dans la ferveur de sa foi dualiste. Ce jeune néophyte aime à s'entretenir de Mani, d'Adimante et de Fauste. Il prêche leurs doctrines. Il combat les théories rivales. Lui-même nous dira pourquoi il adopte les unes en rejetant les autres et quelle idée il se fait de chacune. Notre tâche consistera simplement à organiser sa pensée, ou, pour mieux dire, à la vivre avec lui, afin de mieux la comprendre (2).

Or le Manichéisme se divise, pour tous ses adeptes, en deux parties très distinctes. La première comprend une dogmatique, une morale, une eschatologie, qui nous renseignent sur nos origines, sur nos devoirs présents, sur notre destinée (3). La seconde combat sur tous ces points les doctrines contraires des Païens, des Juifs et des Chrétiens ordinaires ou Catholiques (4).

(1) *De util. cred.*, 2 ; *Conf.*, III, 10-12 ; IV, 24-27.

(2) Telle est la règle que je me suis toujours imposée au cours des chapitres suivants. Je ne saurais trop faire remarquer que, dans l'exposé doctrinal qu'on va lire, c'est le disciple de Mani qui parle constamment. Les références scripturaires mises entre parenthèses dans le texte sont elles-mêmes de provenance manichéenne.

(3) Ces trois parties correspondent assez bien au « commencement », au « milieu » et à la « fin » de l'*Epitre du Fondement*, qui reviennent à diverses reprises dans les écrits augustiniens (*Cont. Fel.*, I, 6, 9, 10 ; II, 1 ; *Cont. Faust.*, XIII, 6 ; XXVIII, 5 ; *supra*, p. 80.

(4) Cette nouvelle division, adoptée expressément par Fauste (*Cont. Faust.*, XXXI, 2 ; XIX 1-3 ; XX, 1-4), était très familière aux Manichéens. Dans les *Acta Archelai*, 11, Turbo, le disciple d'Addas, affirme que « les Chrétiens, les Juifs et les Païens ne font qu'un, parce qu'ils adorent le même Dieu ».

PREMIÈRE SECTION

CROYANCES MANICHÉENNES

CHAPITRE PREMIER

DOGMATIQUE MANICHÉENNE

La dogmatique manichéenne part de l'opposition du bien et du mal. Elle enseigne comment l'un et l'autre ont existé de toute éternité, comment de leur mélange est résulté le monde, comment s'explique enfin la formation de l'homme. C'est surtout l'étude de ces trois problèmes qui a conduit Augustin à professer la foi dualiste.

I

Dès l'origine, explique le nouveau converti, il y avait deux substances rivales, dont l'une était essentiellement bonne et l'autre irrémédiablement mauvaise (1). Sans la première, le bien n'eût jamais apparu ici-bas. Sans la seconde, le mal ne saurait se montrer. Un arbre bon ne peut porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais de bons fruits (*Matt.* VII, 18) (2).

(1) *Cont. Epist. Man.*, 16; *De Haer.*, 46 *init.*, etc.

(2) *Cont. Adim.*, XXVI; *Cont. Fortun.*, 22; *Cont. Faust.*, XII, 1; *Cont. Fel.*, II, 2 *init.* Cf. *Act. Arch.*, 13; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 62, 63; Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 33, etc.

Comprendrions-nous davantage que ces deux réalités primordiales eussent été mêlées d'abord, comme nous voyons qu'elles le sont maintenant ? Une telle confusion, étant contraire à leur essence, doit tenir à un simple accident. Avant que le monde existât, elles se trouvaient donc non seulement distinctes mais séparées (1). L'une était brillante, l'autre ténébreuse. C'est bien, en effet, sous cette double forme qu'elles s'offrent à nous. Partout « la Lumière luit dans l'Obscurité » sans que celle-ci parvienne à l'étouffer (*Joan.*, I, 5) (2). Seulement la première de ces substances n'avait pas jadis à lutter contre la seconde avec des alternatives incessantes de succès et de revers. Rien n'altérait d'abord la pureté de son éclat. Elle s'étendait, pure et resplendissante, à travers les espaces infinis. Au contraire, les Ténèbres restaient enfermées en elles-mêmes, dans un affreux chaos (3). Elles formaient cette « masse invisible, souillée et informe », qui, d'après le récit de la *Genèse* (I, 1-2), a existé dès le début, concurremment avec l'œuvre divine (4).

Dans la région du Bien, comme dans notre monde, s'offrait d'abord une terre démesurément vaste (5). Au-dessus s'étendait une atmosphère immense et radieuse (6). Enfin, au sommet trônait Dieu le Père (7). Toujours vivant, toujours glorieux, toujours heureux, le Maître de ce brillant séjour possédait toutes

(1) *Cont. Fortun.*, 14, 18-20 ; *De Haer.*, 46 *init.*, etc. Cf. Hegemonius, *Act. Arch.*, 7 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 2, 8, 14 ; Titus de Bostra, *Adv. Man.* I, 3, 4, 5, 33 ; Sévère d'Antioche, chez Fr. Cumont, *Rech. sur le Manich.*, p. 89-92 ; Théodore bar-Khôni, *ibid.*, p. 7 ; Jean Damascène, *Dial.*, 2, 28, 61, etc.

(2) *Cont. Fel.*, II, 15. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 64.

(3) *De Haer.*, 46 *init.*, Cf. *Act. Arch.*, 7 ; Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 5 ; An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 86 ; Birouni chez Kessler, *Mani*, p. 318 ; Yaqoubi *ibid.*, p. 327-328 etc.

(4) *Cont. Fel.*, I, 17. Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 5.

(5) *Cont. Epist. Man.*, 16 ; *Cont. Faust.*, XV, 6 ; *Cont. Fel.*, I, 18 ; *Enarr. in Psalm.*, CXLVI, 3.

(6) *Cont. Fel.*, I, 18. Cf. An Nadim : « Le Dieu de la lumière est sans commencement et avec lui deux choses aussi sont sans commencement : l'air et la terre. Les membres de l'air sont au nombre de cinq : la douceur, le savoir, l'intelligence, la discrétion, le sentiment. » (Flügel, *Mani*, p. 93 et note 198).

(7) *Cont. Epist., Man.*, 16 ; *Cont. Fel.* , 18. Dieu devait occuper dans le Royaume du Bien une place analogue à celle que le soleil tient en ce monde.

les perfections (1). En lui résidaient la sagesse et les sens vitaux (2). Douze membres, pleins de vigueur, lui permettaient d'exercer au loin son action (3). Enfin d'innombrables Eons formaient autour de lui une cour splendide (4). Aucun indigent, aucun infirme n'existait sur ses terres. Et celles-ci se trouvaient si solidement établies que rien ne pouvait jamais les ébranler (5). Dans un texte du Bienheureux Manichée, le Père de la Lumière apparaît sous la figure d'un monarque, qui porte un sceptre avec des couronnes fleuries. Autour de son trône se tiennent douze Archanges, répartis en quatre groupes ternaires et occupés à jeter des fleurs devant lui et à chanter des hymnes en son honneur. Viennent ensuite des légions d'anges qui obéissent à sa loi. Tous ses sujets habitent avec lui dans des contrées merveilleuses où souffle un air salubre, dans des campagnes où les parfums abondent, où les arbres, les montagnes, les mers et les fleuves répandent éternellement un doux nectar (6).

De telles descriptions ne doivent pas être prises dans un sens matériel. Dans le Royaume de la Lumière tout est spirituel (7). Tout, en effet, s'y confond avec Dieu. La terre qui s'étend à ses pieds et l'atmosphère qui l'environne s'identifient pleinement avec lui. Cette Trinité primordiale présente une même nature (8).

(1) *Cont. Epist. Man.*, 16. Cf. *Cont. Fortun.*, 3.

(2) Continens apud se sapientiam et sensus vitales, dit Mani lui-même dans un texte cité par Augustin (*Cont. Epist. Man.*, 16). Ailleurs, il parle également des « propriétés sensibles » et de la « prudence » de la progéniture des démons (*De nat. bon.*, 46). An Nadim lui fait distinguer en Dieu, d'une manière plus précise, cinq membres sensibles et cinq membres spirituels (Flügel, *Mani*, p. 86).

(3) *Cont. Epist. Man.*, 16. Ces douze membres sont évidemment identiques avec les douze grands Eons qui seront mentionnés un peu plus loin, d'après le *Contra Faustum* (XV, 5 *fin.*). An Nadim dit aussi que, d'après Mani, le Père de la Lumière a « douze Dominations, qui s'appellent les Premiers nés et dont les formes sont semblables à sa forme (Flügel, *Mani*, p. 94), et il parle ailleurs de ses « douze Éléments » qui ont collaboré à la formation de l'Homme Primitif (*ibid.*, p. 87).

(4) *Cont. Epist. Man.*, 16.

(5) *Cont. Epist. Man.*, 16 ; *Cont. Fel.*, I, 17.

(6) *Cont. Faust.*, XV, 5-6 ; *Enarr. in Psalm.*, CXLVI, 3. Cf. Flügel, *Mani*, p. 93-94 et F. W. K. Müller, *Handschriften*, p. 92.

(7) *Cont. Epist. Man.*, 22 *fin.* La spiritualité dont il s'agit ici doit être entendue dans un sens populaire et non métaphysique . V. *Conf.*, VII, 1 : Cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram quale per hos oculos videri solet.

(8) *Cont. Fel.*, I, 18 ; *Cont. Epist. Man.*, 26.

Le Monarque suprême ne fait qu'un avec ses sujets. C'est lui qui les a engendrés et il se retrouve en chacun d'eux (1). Enfin, il ne peut avoir des membres pareils aux nôtres. Comment le Bien parfait pourrait-il être enfermé dans les limites d'un organisme (2) ? Si nous entrons dans l'esprit de la doctrine manichéenne, nous ne le distinguerons pas de cette Lumière increée qui existait de toute éternité (3).

Une grave question se pose à son sujet. On se demande s'il est fini ou infini (4). Les Catholiques se prononcent, sans aucune hésitation, pour la seconde hypothèse. Comment ne voient-ils pas l'étrange contradiction dans laquelle ils tombent ? Ils invoquent le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », comme pour le distinguer d'autres divinités. Ils le supposent donc très borné. Bien mieux, ils se mettent en dehors de sa juridiction, puisqu'ils l'enferment dans les limites du Judaïsme. Nous pouvons leur faire une autre critique encore plus directe. Dieu ne serait infini que si le Bien se trouvait seul au monde. Mais le mal existe et lui impose des limites précises. De ces deux principes opposés, l'un finit forcément là où l'autre commence (5).

C'est ce que Manichée lui-même nous enseigne. Dans son

(1) *Cont. Fel.*, I, 18 : Mani lui-même disait dans un passage du 7e livre du *Trésor* : « Sachez que ce bienheureux Père s'identifie avec ses Vertus. Il les emploie comme des armes appropriées pour accomplir sa volonté. » (*De nat. bon.* 44).

(2) Au temps de sa foi manichéenne, Augustin ne s'est jamais représenté Dieu sous une forme humaine (*Conf.*, VII, 1). Ses coreligionnaires ne le faisaient pas davantage. Ils accusaient plutôt les Catholiques d'anthropomorphisme (*De Gen. cont. Man.*, I, 27, 28). C'est même une des principales causes qui lui ont fait adopter les dogmes dualistes (*Conf.*, III, 12). Cf. *Act. Arch.*, 14.

(3) Lucem istam corpoream, animantium mortalium oculis adiacentem... Dei dicunt esse naturam (*De Haer.*, 46). Cf. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 86.

(4) Cette question a beaucoup préoccupé les Manichéens, à cause du parti qu'en tiraient contre eux leurs adversaires. Voir *Cont. Epist. Man.*, 22-23 ; *Cont. Faust.*, XXV, 16. Cf. Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen...* dans *Journ. Asiat.*, 1911, p. 527, et not. 2 pour d'autres références.

(5) *Cont. Faust.*, XXV, 1. Cf. Sharastâni, *Religionsparteien*,... trad. Haarbrücker, I, 290 : « Le sage Mani dit... au début du *Shâpourâkân* que le Seigneur du Royaume de la Lumière... est sans limite sauf sur le côté où sa terre touche la terre de son rival ».

Epître du Fondement, il dit, en propres termes, que la Terre de la Lumière était bornée « d'un côté » par celle des Ténèbres (1). Ailleurs (2), il donne à entendre que la première s'étendait vers l'Orient, l'Occident et le Nord et la seconde vers le Midi (3). D'après ses commentateurs (4), cette dernière s'étendait sans fin en bas et en arrière ; mais elle était enserrée en avant par sa voisine et couverte, sur toute sa hauteur, par un immense vide. Qu'on imagine un pain dont trois quartiers seraient blancs et le quatrième noir, et où celui-ci, engagé dans les autres, serait, comme eux, infini en tout sens, sauf dans le haut et sur l'avant. Pour arriver à une vision encore plus précise, qu'on se figure deux pains superposés et immensément grands, en chacun desquels trois quartiers seraient blancs tandis que le quatrième serait noir dans celui du bas et ferait défaut dans celui du haut (5). Quoique la Terre de la Lumière fût limitée, celle des Ténèbres l'était donc bien davantage (6). Surtout, elle se montrait bien moins parfaite. Elle n'enfermait que des éléments matériels, tandis que sa voisine était toute spirituelle (7).

Cette région du Mal comprenait cinq grandes provinces. Sur ses confins s'étendaient des ténèbres opaques. A l'intérieur venaient des eaux fangeuses. Au delà soufflaient des vents vio-

(1) *Cont. Epist. Man.*, 19. Cf. An Nadim chez Flügel. *Mani*, p. 86 : « Ces deux Etres primitifs sont voisins ; aucune cloison n'est entre eux ; la Lumière touche aux Ténèbres par son flanc ».

(2) *Cont. Epist. Man.*, 28 *fin*. Les textes visés par Augustin doivent appartenir au *Shâpourâkân*, d'après le passage de Sharastâni visé plus haut, et sans doute aussi au *Trésor*.

(3) C'est ce que suppose un texte du *De Haer.*, 46, utilisé plus loin. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 13 ; Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 7, et surtout Sévère d'Antioche chez Fr. Cumont, *Recherches*,... p. 96 et Simplicius, *In Enchiridion* éd. Schweighausen, p. 269.

(4) *Cont. Epist. Man.*, 23, 25. Augustin fait ici allusion à de simples conversations qu'il a engagées avec certains Docteurs Manichéens.

(5) *Cont. Epist. Man.*, 23, 24, 25. Cette façon de voir est exposée en termes formels dans un passage de Mani qui a été reproduit par Sévère d'Antioche et qui, jugé « à peine intelligible » par M. Fr. Cumont, s'explique très bien du moment où on le rapproche du texte d'Augustin utilisé ici. Voir Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 99-102, 103-105, 111 et 165.

(6) Timent enim ne Deo videatur aequalis (*Cont. Epist. Man.*, 23.

(7) *Cont. Epist. Man.*, 22 *fin.*, 31. Cf. Sharastâni, *Religionsparteien*, trad. Haarbrücker, I, 287.

lents. Plus loin brûlait un feu dévorant. Une épaisse fumée lui succédait enfin (1). Or chacune de ces contrées maudites portait une catégorie spéciale d'habitants. Dans les ténèbres vivaient des serpents, dans les eaux des poissons, dans les vents des oiseaux dans le feu des quadrupèdes, dans la fumée des bipèdes (2). Tous les membres de chaque groupe se rangeaient autour d'un chef unique, qui les avait engendrés en s'accouplant avec une compagne de même race (3). Ces princes eux-mêmes étaient sortis (4), comme des vers (5), du sein des arbres qui poussaient spontanément en ce sombre séjour (6), puis ils en avaient cueilli les fruits afin de s'en nourrir (7).

Malgré leur grande diversité, les cinq parties de l'Empire du mal avaient une même nature. Elles constituaient cette « Terre ténébreuse » dont parle Manichée (8). Tous les êtres qui en provenaient possédaient donc une essence identique. Comme, en chacune de leurs provinces, tous se subordonnaient à un chef unique, ces princes régionaux dépendaient, à leur tour, du roi des bipèdes établi dans le pays de la fumée (9).

(1) *Cont. Epist. Man.*, 19, 28. Cf. Théodore bar-Khôni, chez Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 11-12 et An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 94-95 : *Description de la Terre des Ténèbres.*

(2) *Cont. Epist. Man.*, 31 *fin ; De mor. Man.*, 14, *init. ; De Haer.*, 46. Cf. *Act. Arch.*, 9 et *Khouastouanift*, V, 79-84, dans le *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.*, 1911, p. 287.

(3) Etiam prolis faecunditas suppetebat, nam et coniugia tribuunt eis (*Cont. Faust.*, XXI, 10). Cf. Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 7, 15 *fin.*

(4) *Cont. Faust.*, VI, 8 ; *De mor. Man.*, 49. An Nadim rapporte que le Chef suprême du Royaume Ténébreux n'a lui-même pas toujours existé (Flügel, *Mani*, p. 86).

(5) *Cont. Faust.*, VI, 8. Deux textes de Mani, rapportés par Sévère d'Antioche, parlent de la « teigne corruptrice » engendrée par l'Arbre du Mal (Fr. Cumont, *Recherches....*, p. 117 et 127, cf. *ibid.*, p. 169). La suite de l'exposé montrera que les Manichéens croyaient à la génération spontanée.

(6) *De mor. Man.*, 49 *fin.; Cont. Faust.*, XXI, 12. Ces Arbres du Royaume des Ténèbrés s'opposent à ceux du Royaume de la Lumière qui ont été signalés plus haut. Les uns et les autres jouent un grand rôle dans le traité manichéen publié par Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 528-529 et surtout p. 559-563).

(7) *Cont. Faust.*, XXI, 12.

(8) *Cont. Epist. Man.*, 31.

(9) Illi Principi Tenebrarum non tantum sui generis id est Bipedes, sed etiam cuncta animalium coeterorum genera subdita erant (*Cont. Faust.*, XXI, 14).

Ce monarque des démons se présentait comme l'antithèse vivante du « Père de la Lumière ». Seulement il se conduisait plutôt comme un tyran cruel et tout à fait injuste (1). Il n'incarnait que le mal, et sa domination ne s'exerçait que sur des êtres faits à son image et mauvais comme lui, qui s'attaquaient, se tuaient et se dévoraient sans relâche (2).

On reproche aux Manichéens de le regarder comme un second Dieu. L'accusation est vraiment plaisante puisqu'ils l'opposent plutôt à la divinité. A ce compte, on pourrait nous reprocher à tous de mettre aussi sur le même rang le blanc et le noir, le chaud et le froid, l'antidote et le poison, la santé et la maladie, le vice et la vertu. Dieu et le diable diffèrent autant que tous ces extrêmes réunis, car ils les réalisent en eux d'une façon parfaite (3). Les Manichéens donnent parfois au second le nom du premier. Mais c'est parce qu'ils se placent au point de vue de ses adorateurs, comme l'Apôtre Paul, chez qui nous lisons que « le Dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit des infidèles » (II *Cor.* IV, 4) (4). Quand ils parlent en leur propre nom, ils l'appellent tantôt Hylé, la Matière, à l'exemple de leur grand théologien (5), tantôt le Diable ou le Démon, comme la foule (6).

(1) *Cont. Epist. Man.*, 34. Cf. An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 86 « Il engloutissait et détruisait tout et répandait la ruine à droite et à gauche ».

(2) *Cont. Faust.*, XXI, 14. Cf. Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 16, 19 : « Ils se chassaient et se dévoraient ». Cette idée est longuement développée dans une série de textes manichéens que rapporte l'homélie déjà citée de Sévère d'Antioche (Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 118-117).

(3) *Cont. Faust.*, XXI, 1. Selon un texte manichéen, cité par Sévère d'Antioche, « la différence qui sépare les deux Principes est aussi grande que celle qui existe entre un roi et un porc. L'un, (le Bien), vit dans les lieux qui lui sont propres comme dans un palais royal ; l'autre, (le Mal), à la façon du porc se vautre dans la fange, se nourrit et se délecte de la pourriture, ou, comme un serpent, est blotti dans son repaire (Fr. Cumont, *Recherches*....., p. 97).

(4) *Cont. Faust.*, XXI, 1 : *Cont. Fel.*, II, 2. Le même texte est invoqué par Manes lui-même chez Hegemonius, *Act. Arch.*, 13, et Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 28 *init.* Il devait être cité aussi par le Manichéen Agapius, d'après le témoignage de Photius (*Biblioth.*, *Cod.*, 79, *circ. init.*).

(5) *Cont. Faust.*, XXI, 1 et XX, 3. Cf. Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 5, 10 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 14 *init.*.

(6) *Cont. Faust.*, XXI, 1 *circ. init.* Cf. *Cont. Fortun.* 3.

II

C'est seulement par cet être mauvais et malfaisant, ennemi né du Bien et de l'ordre, que les rapports naturels des deux Royaumes ont pu être troublés. Un jour, les habitants des Ténèbres, plus exactement les bipèdes, aperçurent la lumière qui brillait au-delà de leurs terres ; ils la contemplèrent longuement et ils furent tellement émerveillés à sa vue qu'ils en convoitèrent, dès lors, la possession (1). Leur chef suprême s'offrit alors à les en rendre maîtres et il les invita à s'unir à lui pour envahir ces régions bienheureuses qui leur faisaient envie. Tous crurent à sa promesse et accédèrent à sa demande (2). Il se les associa donc et il s'arma de tous leurs éléments, de la fumée, du feu, des vents, des eaux et des ténèbres (3). Puis il marcha vers son rival. Sur les confins du Royaume lumineux se produisit un grand tumulte. Dieu le sentit et en fut effrayé (4). Il comprit qu'un grand danger menaçait certains de ses sujets,

(1) *De mor. Man.*, 17. Titus de Bostra expose en termes plus précis que, d'après Mani, les démons se pourchassant mutuellement se présentèrent jusqu'aux limites de leur Royaume et, apercevant la Lumière qu'ils ne connaissaient pas encore voulurent s'en rendre maîtres (*Adv. Man.*, I, 16 et 34 *circ. fin.*). Cf. Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 3 *init.*, Sévère d'Antioche chez Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 123-124 ; Jean Damascène, *Dial.*, 2, 26, 28 ; An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 87 ; Sharastâni, *Religionsparteien*..., trad. Haarbrücker, I, 288, etc.

(2) *De mor. Man.*, 14.

(3) C'est ce que suppose la suite du récit donné par Augustin : His quinque elementis malis alia quinque de regno et substantia Dei missa esse censent (*De Haer.*, 46). Cf. An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 87 : « Le Diable prit aussi ses cinq genres, la fumée, la flamme, l'obscurité, le vent chaud, la vapeur épaisse, il s'en cuirassa, en fit un bouclier et marcha contre l'homme ».

(4) Ipsum Deum gentis adversae tumultu perterritum... docetis (*Cont. Faust.*, V, 4). « Alors les cinq Demeures (de Dieu) eurent peur », explique Théodore bar-Khôni, qui a dit plus haut : « En dehors du Père se trouvent ses cinq Demeures, l'Intelligence, la Raison, la Pensée, la Réflexion, le Sentiment » (Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 8, 9, 13). Cf. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 87.

s'il ne leur envoyait aussitôt du secours (1). Il fit donc sortir de sa propre substance (2), ou, plus précisément, de cette Terre lumineuse à travers laquelle il s'étendait (3), une « Vertu », une « Ame », destinée à arrêter l'incursion du Diable (4). Ainsi naquit le « Premier Homme » (5).

On demande parfois comment l'Etre parfait a pu l'engendrer sans s'amoindrir. Il est facile de répondre que tout homme, en parlant, fait sortir quelque chose de soi, sans se trouver vraiment diminué. La génération divine s'opère d'une façon analogue. Elle n'a rien de commun avec celle des corps charnels. Elle s'accomplit plutôt par une simple évocation (6).

Ce Verbe divin, que son Père envoyait au devant du Diable, prit d'abord de la lumière, de l'eau, du vent, du feu et de l'air. Il s'en revêtit et il s'en fit une sorte d'armure opposée à celle de son rival. Puis, il alla vers lui pour le combattre et

(1) *Cont. Fel.*, I, 19. Cf. *Cont. Secund.*, 20 : *Enarr. in Psalm.*, CXL, 10. Théodore bar-Khôni donne de nouveaux détails qui pouvaient venir à la suite du même texte : « (Mani) ajoute qu'alors le Père de la Grandeur réfléchit et qu'il dit : Je n'enverrai à la guerre aucune de ces 5 Demeures, qui sont mes mondes, parce qu'elles ont été créées par moi pour la tranquillité et la paix ; mais j'irai moi-même et je lutterai contre lui ». (Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 13-14). Il est à noter que dans la théologie des Manichéens, comme dans celle des Chrétiens, le Fils est l'image du Père, un autre lui-même.

(2) *Cont. Faust.*, XI, 3 : Ille (Faustus) annuntiat nescio quem Primum Hominem nec de terra terrenum nec factum in animam viventem sed de substantia Dei, idipsum existentem quod Deus est.

(3) Secundin, *Epist.*, 6 *circ. init.*, Cf. *Conf.*, VI, 20.

(4) *De ver. rel.*, 16 : *Cont. Fortun.*, 22 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 10. D'après Théodore bar-Khôni, Mani « dit que le Père de la Grandeur évoqua la Mère de Vie et que la Mère de Vie évoqua l'Homme Primitif » (Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 14 »). Turbo dit de même chez Hegemonius : « Le Père bon fit alors sortir de lui une Puissance, la Mère de Vie ; celle-ci fit sortir d'elle le Premier Homme (*Act. Arch.*, 7).

(5) *Cont. Faust.*, XI, 3. Le Premier Homme est un Eon divin, qu'il faut se garder de confondre avec Adam, le « fils du Diable ».

(6) Secundin, *Epist.*, 6. Cette même distinction est clairement supposée par un passage de l'*Epître du Fondement*, cité plus loin, où Mani se demande si Adam et Eve sont « les produits de la parole ou les premiers nés de la chair ». Dans l'exposé de Théodore bar-Khôni chacun des Eons divins est produit par une « évocation ». D'après Sharastâni, les Manichéens disent que « la Lumière engendre incessamment des Anges... non par le moyen d'accouplements, mais de la manière dont la sagesse est engendrée par le sage et la raison par un être raisonnable » (*Religionsparteien*, trad. Haarbrücker, I, 288).

le faire captif (1). Ne pouvant le vaincre de haute lutte, il eut recours à la ruse. Comme il connaissait sa gloutonnerie, il transforma les éléments dont il s'était couvert en une sorte d'appât qui devait le tromper (2). Une partie de la substance divine fut livrée au démon pour calmer son ardeur et préparer ainsi sa défaite finale (3). Le Messager divin apparut comme un agneau au milieu de loups affamés (4). Ceux-ci se précipitant sur lui, le dévorèrent et s'approprièrent une partie des éléments qu'il portait avec lui (5). Il en résulta entre la lumière et les ténèbres, entre l'eau, le vent et le feu du royaume bienheureux et ceux de la terre pestiférée, entre l'air léger de l'un et la fumée de l'autre, ce mélange regrettable que nous constatons partout autour de nous (6). Les portions de l'Ame, subitement plongées dans la matière, perdirent, avec l'intelligence, le souvenir de leur premier état. Elles furent comme frappées de

(1) *Cont. Faust.*, II, 3. An Nadim précise les données d'Augustin : « L'Homme Primitif se cuirassa avec les cinq genres qui sont les cinq Dieux, le Souffle léger, le Vent, la Lumière, l'Eau et le Feu. Le 1er dont il se revêtit fut le Souffle, puis il mit la Lumière, puis l'Eau, puis il se couvrit avec le Vent. Puis il prit le Feu comme bouclier et comme lance et il descendit rapidement jusqu'à la frontière dans le voisinage du champ de bataille (Flügel, *Mani*, p. 87). Cf. *Khouastouanift*, III, 32-38, *loc. cit.*, p. 284-285.

(2) *Cont. Faust.*, II, 4 *init.* ; V, 4 ; VI, 8 ; XI, 3. Cf. Titus de Bostra, *Adv. Man.*, I, 17 : « L'Etre bon envoya une Puissance qui en apparence devait garder ses frontières mais qui en réalité était une amorce destinée à assagir malgré lui le Démon ». Cf. Sévère d'Antioche chez Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 127-128 (citation de Mani).

(3) *De mor. Man.*, 36 : *Cont. Faust.*, XX, 17. Cf. Titus de Bostra, cité dans la note précédente et Théodore bar-Khôni chez Fr. Cumont, *Recherches*..., p. 18. Voir aussi Jean Damascène, *Disput.*, P. G., XCVI, 1320.

(4) Cette comparaison évangélique est appliquée en propres termes, quoique incidemment, par Fortunat au drame qui a précédé la formation du monde (*Cont. Fortun.*, 22). Chez Hegemonius, (*Act. Arch.*, 25), Manes parle aussi d'un agneau que le berger offre comme un appât à un lion ravisseur pour prendre celui-ci au piège. La même image se retrouve sous cette dernière forme dans un fragment manichéen découvert à Tourfan (Von Le Coq, *Türkische Manichaïca*, I, 18).

(5) *Cont. Faust.*, XIII, 18. Cf. *Act. Arch.*, 7 ; An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 88 ; Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen*, dans *Journ. Asiat.*, 1911, p. 514.

(6) *De Haer.*, 46. La même idée est exprimée en termes presque identiques chez Sharastâni, *Religionsparteien*, trad. Haarbrücker, I, 288, et avec plus de détails chez An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 88).

folie (1). Mais leur déchéance n'était que provisoire. Elle servait à préparer le triomphe divin (2).

La nourriture que le Diable venait d'absorber agit sur lui comme un poison débilitant (3). Devenu, dès lors, bien plus facile à vaincre, il fut bientôt terrassé et chargé de liens par un autre envoyé du Père de la Lumière, par l'Esprit Puissant, venu heureusement en aide au Premier Homme (4). Ce nouveau Messager ne se contenta pas de rendre la liberté au divin prisonnier. Comme une partie des éléments lumineux restaient mêlés à la Terre des Ténèbres, il voulut les aider à se dégager. Il mit de l'ordre dans le chaos qu'il trouvait devant lui. C'est ainsi que le monde a commencé. Il a été formé d'un mélange de bien et de mal, et pour favoriser l'un au détriment de l'autre par un Esprit essentiellement bon, vainqueur de la matière (5).

Avec la masse composite qui était à sa disposition, le Démiurge fit dix cieux et huit terres (6). Et il eut soin d'y assigner

(1) Allusions dans le *Cont. Secund.*, 10 et le *De Fide cont. Man.*, 35 *fin.*, 36 *init.*, Cf. Théodore bar-Khôni chez Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 18 et le traité manichéen publié par Chavannes et Pelliot. *Journ. Asiat.*, 1911, p. 530-531.

(2) « Ut eamdem (contrariam naturam) sua passione subiicientes victoria Deo redderetur, dit Fortunat au sujet des âmes ainsi livrées au Diable (*Cont. Fortun.*, 22).

(3) *Cont. Faust.*, XXXI, 13 *fin.* Cf. Théodore bar-Khôni, chez Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 18.

(4) *De mor. Man.*, 60 ; *Cont. Faust.*, XX, 9. Cet « Esprit Puissant » est souvent mentionné par les Orientaux, notamment par Théodore bar-Khôni. Après avoir dit que l'Homme Primitif adressa à sept reprises une prière au Père de la Grandeur, Théodore ajoute en parlant de Dieu : « Il évoqua une seconde Création, l'Ami des Lumières, l'Ami des Lumières évoqua le Grand Ban, le Grand Ban évoqua l'Esprit vivant » (Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 20). D'après An Nadim, qui connaît une seconde Trinité à peu près identique, « l'Esprit de vie » s'étant rendu à la frontière du Royaume lumineux y vit l'Homme Primitif enserré par le Diable, l'appela d'une voix haute et claire, « rapide comme la foudre », et le fit devenir un autre Dieu (Flügel, *Mani*, p. 88). Théodore bar-Khôni rapporte le dialogue qu'il engagea avec le captif (Fr. Cumont, *Recherches...*, p. 24-25). Et Turbo ajoute, chez Hegemonius, qu'il lui tendit la main droite pour le délivrer et que les Manichéens font la même chose, en se rencontrant, pour se rappeler qu'ils ont été ainsi arrachés aux Ténèbres (*Act. Arch.*, 7). Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 47 ; Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 3 ; Jean Damascène, *Dial.*, 28 *fin.*

(5) *De Haer.*, 46 ; *Cont. Faust.*, XX, 9 ; *De fid. Cont. Man.*, 49, etc. Cf. *Act. Arch.*, 7 ; Photius, *Cont. Man.*, II, 5. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 89, Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen*, dans *Journ. Asiat.*, 1911, 514-515.

(6) Unde scis octo esse terras et decem coelos ? demande Augustin à

aux êtres une place plus ou moins élevée, selon la quantité de lumière possédée par chacun (1). Aux confins supérieurs du Cosmos il établit les deux grands luminaires, dont l'un fut fait du feu le plus pur, l'autre de l'eau la plus limpide (2). Puis, il y plaça le Premier Homme (3). Celui-ci jeta alors les yeux sur les malheureuses âmes, qui n'avaient pu échapper comme lui à l'étreinte de la Matière. Il les vit souillées par le Démon et pétries par lui comme une vile boue par un potier. Ce spectacle l'émut tellement que, pendant quelque temps, il se voila la face (4). C'est de ce geste souvent renouvelé que viennent les éclipses (5). Avec les meilleurs éléments qui restaient après la création du soleil et de la lune, l'Esprit Puissant forma les cinq autres planètes, destinées à présider aussi aux jours de la semaine (6). Puis il plaça dans diverses régions de l'air ces « princes de ce monde des Ténèbres » que Paul nous montre établis dans « les contrées du ciel » (*Eph.* VI, 12) (7), c'est-à-dire les Démons survivants, qui détenaient encore une portion no-

Fauste *Cont. Faust.* XXII, 19). Cf. *Khouastouanift* III, 42-44 ; Traité manichéen de Touen houang, dans *Journ. Asiat.*, 1911, p. 514-515. Les 8 terres apparaissent encore chez Hegemonius, qui parle aussi, certainement à tort de « 11 (ou 12) cieux » (Cumont : *Rech.*, p. 25-26). L'ensemble du récit manichéen de la création se trouve raconté dans les fragments de manuscrits de Tourfan (F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 37-43 et Von Le Coq, *Türk. Man.*, I, 19-20).

(1) *Cont. Faust.*, VI, 8. Cf. Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 19.

(2) *De Haer.*, 46. Cf. F. W. K. Müller. *Handschr.*, p. 38-39 : « Le soleil fut tiré du feu et de la lumière, la lune, du vent et de l'eau ».

(3) C'est ce que supposent les textes cités dans la note suivante. Le *Khouastouanift* mentionne aussi, à plusieurs reprises, le « dieu du soleil et de la lune » (II, 1, 5, 15, 23, etc.).

(4) *Cont. Faust.*, XVIII, 7 ; XXII, 12, et *De Fide Cont. Man.*, 13. Cf. Simplicius, *In Enchir.*, éd. Schweighausen, p. 271-272.

(5) Augustin fait allusion à cette explication dans les *Confessions* où il raconte comment il remarqua que la « théorie philosophique » des éclipses démontrée par le calcul et vérifiée par l'expérience (V, 4), ne concordait pas avec celle de Mani, (V, 6 *fin.*, 9 *fin.*)

(6) De ces deux thèses la première est essentiellement liée à la seconde et celle-ci est affirmée en propres termes par Augustin (*Cont. Faust.*, XVIII, 5). Cf. *Préface arabe du Concile de Nicée*, dans Mansi, *Collect. Conc.*, t. III, c. 1058 ; F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 37 et *Sitzungsber.* de l'Académie des sciences de Berlin, *phil. histor. Kl.*, 1907, p. 463-464 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 154-177.

(7) *Cont. Fortun.*, 22 ; *De agon. christ.*, 4 *fin.* Cf. Secundin, *Epist.*, 1 *fin.* ; Jean Damascène, *Dial.*, 61.

table de la substance divine (1). Il constitua ainsi les étoiles, où la lumière brille avec un éclat souvent remarquable, mais fort inférieur à celui des grands astres, à cause des ténèbres qui la voilent (2). Enfin il dispersa sur cette terre et dans ses profondeurs les restes des Puissances mauvaises qui avaient été exterminées au cours du combat précédent. Ce sont leurs ossements qui constituent les pierres, et c'est de leur fiel que se forme le vin (3).

Divers collaborateurs vinrent compléter l'œuvre du Démiurge. Pour s'assurer un triomphe durable, Dieu s'était promis d'établir jusque sur les domaines du Diable de nouveaux Eons qui désormais les régiraient (4). Un de ces agents du Père de la Lumière prit les éléments qui venaient d'être mélangés et il les tint suspendus au-dessus de l'abîme, tout en pleurant sur le sort des pauvres âmes qui s'y trouvaient captives (5). Un autre

(1) Adversis potestatibus quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt (*De nat. bon.*, 44). Voir aussi les textes cités plus haut, p. 106, not. 7. Théodore bar-Khôni complète ces rapides données : « Alors l'Esprit de vie ordonna à ses 3 Fils que l'un tuât, que l'autre écorchât les Archontes, Fils des Ténèbres et qu'ils les amenassent à la Mère de vie. La Mère de vie tendit le ciel de leurs peaux » (Cumont, *Rech.*, p. 25. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 48 *init.*. *Shikand goumaniq vidshar*, XVI, 10.

(2) Ainsi s'explique un texte d'Augustin d'après lequel les Manichéens adorent le soleil et la lune mais non les étoiles (*Cont. Faust.*, XVIII, 5). Cf. Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 7 ; Epiphane *Haer.*, LXVI, 48 ; Simplicius, *In Enchir.*, éd. Schweighausen, p. 272.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 4 *circ. med.* : *De Haer.*, 46 *circ. med.* Nous retrouvons le 1er détail chez Ephrem, Kessler, *Mani*, p. 279 et Mitchell, *S. Ephraims Prose*, t. I, p. XXXIII-XXXIV ainsi que chez Jean Damascène, *Cont. Man.*, 29, le 2e (à propos des Sévériens) chez Epiphane, *Haer.*, XLV, 1, et l'ensemble de cette conception cosmogonique dans le *Shikand goumaniq vidshar.*, *loc cit.*, 10-13, 16-19. Cf. *Formule grecque d'abjuration*, P. G., I, 1464 et Epiphane, *Haer.*, LXVI, 32.

(4) *Cont. Faust.*, X 2 ; XX, 7. Cf. Secundin, *Epist.*, 6, *circ. init.*, Augustin ne dit pas comment sont nés les Eons dont il parle ici. Mais ses indications se trouvent complétées par Théodore bar-Khôni, d'après qui l'Esprit vivant, terme de la 2e triade, se donna 5 auxiliaires, comme l'Homme Primitif, terme de la 1e triade, s'était adjoint les 5 éléments destinés à lui servir d'armure : « Il fit sortir de son Intelligence l'Ornement de splendeur, de sa Raison le Grand Roi d'honneur, de sa Pensée Adamas Lumière, de sa Réflexion le Roi de gloire, et de sa Volonté le Porteur » (Cumont *Rech.*, p. 22).

(5) *Cont.Faust.*, XX, 5 ; XX, 9, 10. Cf. An Nadim : « Il chargea un Ange de porter les cieux » (Flügel, *Mani*, p. 89) et Théodore bar-Khôni : « C'est l'Ornement de splendeur qui retient les 5 dieux resplendissants par leurs reins » (Cumont, *Rech.*, p. 26). La mention des pleurs de cet Eon a sans doute pour but d'expliquer la rosée.

passa au-dessous de cette lourde masse pour la soutenir et alléger ainsi la tâche de son compagnon (1). Un troisième prit place dans les profondeurs de la terre et s'occupa à tourner les roues des feux, des vents et des eaux (2). Un quatrième fut chargé de voyager sans cesse dans les cieux et de lancer en tout sens ses rayons pour délivrer les membres divins encore enchaînés ici-bas (3). Un texte déjà cité de Manichée énumère ces lieutenants du Démiurge d'après la place occupée par chacun (4). Il nous montre le Splenditenens, portant six visages avec six bouches et faisant briller sa lumière au-dessus du monde, dont il retient la partie supérieure (5) ; puis le Roi d'honneur, environné des armées angéliques et établi comme elles au milieu du ciel (6) ; Adamas, le héros belliqueux, qui s'avance, un glaive dans une main et un bouclier dans l'autre, pour continuer sur cette terre la lutte entreprise jadis par le Premier Homme (7) ; le Monarque glorieux, installé dans sa demeure souterraine,

(1) *Cont. Faust.*, XX, 5 ; XX, 9, 10. Cf. An Nadim : « Il en chargea un autre de tenir les terres en l'air » (Flügel, *Mani*, p. 89). Théodore bar-Khôni : « C'est le Porteur, qui, agenouillé sur un de ses genoux soutient les terres » (Cumont, *Rech.*, p. 26, et Turbo chez Hegemonius : « C'est Omophore, qui, de dessous, porte la terre sur ses épaules ; quand il est fatigué il tremble : c'est la cause des tremblements de terre ; car il y a des tremblements de terre toutes les fois qu'il change d'épaule » (*Act. Arch.*, 7). Voir aussi Epiphane, *Haer.*, LXVI, 49.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 10. Cf. Théodore bar-Khôni chez Cumont, *Rech.*, p. 31-33 ; F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 17, 19, 39, 42 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 515-516.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 10. Cet Eon paraît être le même que le « Roi d'honneur, entouré d'armées angéliques » (*Cont. Faust.*, XX, 5), qui va être bientôt décrit, ainsi que l'a conjecturé Bousset (*Hauptprobl. der Gnosis*, p. 180), quoique Cumont l'identifie plutôt avec le « Troisième Messager » dont il sera question un peu plus loin (*Rech.*, p. 23, not. 4).

(4) *Cont. Faust.*, XX, 6. Cf. *supra*, p. 97. Les cinq êtres divins qui sont décrits ici se retrouvent dans un ordre identique chez Théodore bar-Khôni (*supra*, p. 107, not. 4) et, avec une légère variante dans le traité manichéen de Touen houang (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 549-550).

(5) Selon une remarque de Baur (*op. cit.*, p. 79-80), le nom du Splenditenens rappelle celui du Phanes orphique, qui a aussi plusieurs têtes.

(6) Cf. Théodore bar-Khôni : « Lorsque les cieux et les terres eurent été faits, le Grand Roi d'honneur s'assit au milieu du ciel et monta la garde pour les garder tous » (Cumont, *Rech.*, p. 26).

(7) Ce nouvel Eon, qui n'avait point encore été nommé, constitue comme un doublet de l'Homme Primitif. Il se retrouve chez Théodore bar-Khôni, dont les indications, ici encore, précisent celles d'Augustin. Après la scène de la

d'où il met en mouvement les trois roues du feu, de l'eau et du vent (1) ; enfin, le grand Atlas, agenouillé au-dessous de cette lourde masse qu'il porte sur ses épaules et qu'il soutient avec ses bras (2). D'après d'autres passages, l'Esprit lui-même habite dans les airs afin d'y exercer son action vivifiante (3). Ces divers êtres travaillent de concert à réparer le mal causé par les Démons. Leurs fonctions sont innombrables (4). Mais toutes tendent à libérer les parcelles lumineuses qui restent encore au pouvoir des Ténèbres (5).

Le soleil et la lune jouent, à cet égard, un rôle fort important. Ils sont comme deux vaisseaux qui sillonnent incessamment le ciel. C'est vers eux que se rendent les âmes qui ont eu le bonheur d'échapper aux liens de la matière (6). En sortant de ce corps, elles se mêlent d'abord à l'air très pur (7).

séduction des Archontes, qui va être décrite, une partie de la substance mauvaise des démons enchaînés dans les cieux, étant tombée ici-bas, sur la partie humide, se changea en une bête horrible, semblable au roi des Ténèbres. « Adamas Lumière fut envoyé contre elle, lui livra bataille et la vainquit. Il la renversa sur le dos, la frappa au cœur de sa lance, poussa son bouclier sur sa bouche, plaça un de ses pieds sur ses cuisses et l'autre sur sa poitrine » (Cumont, *Rech.*, p. 39-40). D'après Birouni (*India*, trad. Sachau, II, 105), Mani explique, comme les Hindous, que c'est la respiration de ce monstre marin qui produit le flux et le reflux.

(1) Ce passage s'accorde mieux avec ceux de Théodore bar-Khôni et des manuscrits de Tourfan cités plus haut (p. 108, not. 2) que celui d'Augustin, rapporté à la page précédente, qui mentionnait les roues des feux, des vents et des eaux ».

(2) Voir Cumont, *Rech.*, p. 69-75, appendice II, *L'Omophore*.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 2.

(4) Haec et alia mille portenta... Haec et innumerabilia quae similiter deliratis... Alia innumerabilia pariter inepta creditis et colitis... Quis numeret omnia deorum vestrorum officia fabulosa ? (*Cont. Faust.*, XX, 6, 9, 10).

(5) Cette idée, qui n'est nulle part exprimée d'une façon expresse dans les écrits Augustiniens, mais qui résulte clairement de tous les détails relevés jusqu'ici, se trouve énoncée en termes formels chez Hegemonius (*Act. Archel.*, 8) chez Alexandre de Lycopolis (3 *fin*), et surtout dans le traité manichéen de Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 515).

(6) *De Haer.*, 46, et *De nat. bon.*, 44 (texte du *Trésor* de Mani). Cf. Ephrem chez Kessler, *Mani*, p. 285-291 ; Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 4, 22 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 9, 22, 31, 56 ; Formule grecque d'abjuration (P. G. I, 1465) ; F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 52 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 531, 533.

(7) Laxata evadit et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves quae sibi ad vectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae, dit Mani dans le *Trésor* (*De nat.*

Elles y sont recueillies par les Anges de la Lumière, qui les débarrassent de leurs dernières souillures (1). Ainsi purifiées, elles passent dans la barque lunaire. Celle-ci s'en emplit progressivement et augmente de volume et d'éclat pendant quatorze jours. Puis, elle va déverser sa précieuse charge dans le soleil et elle revient peu à peu à sa forme première pendant un nouveau laps de temps d'une égale longueur (2). Le grand Luminaire s'avance à sa rencontre ; ensuite il se dirige vers les régions habitées par le Père, où il dépose sa cargaison. Chaque matin, il sort par la fenêtre triangulaire qui lui a été affectée et il s'élance dans l'océan du ciel (3). Il paraît à l'Orient, traverse le méridien et disparaît le soir à l'Occident, pour s'en aller, la nuit, vers les contrées bienheureuses du Nord et revenir de là

bon., 41). Il ne parle là directement que de la substance divine arrachée aux Démons célestes. Mais la voie suivie par les bons éléments doit être uniforme. De fait An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 90 et 100) et Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 289) disent également que les âmes qui se sont affranchies ici-bas de la matière montent vers la barque lunaire par la « Colonne de Louange » ou « Colonne de l'Aurore ». Or celle-ci, que Turbo, chez Hegemonius, appelle la « Colonne de la Lumière », est identifiée par lui avec « l'air parfait » (*Act. Arch.*, 8, dans le texte grec). C'est vraisemblablement la Voie lactée, à laquelle d'autres légendes attribuent un rôle analogue

(1) Purgandum (Lumen) suscipiatur ab Angelis Lucis purgatumque illis navibus imponatur ad regna propria reportandum (*De Haer.*, 46). Les textes manichéens de l'Asie centrale mentionnent de même et plus précisément « 5 anges collecteurs d'âmes » (F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 38-39 et *Khouastouanift*, XI, 224). An Nadim ajoute que, d'après Mani, « si la mort approche d'un Véridique, l'Homme Primitif envoie un Dieu de la Lumière sous la forme d'un sage conducteur et avec lui trois dieux... avec lesquels vient la Vierge semblable à l'âme de ce Véridique ». Ces cinq divinités portent avec elles et lui remettent une auréole, une couronne, un turban, un habit, un vase d'eau et montent avec elle sur la « Colonne de Louange » vers la sphère de la Lune (Flügel, *Mani*, p. 100). Il faut apparemment identifier la 1re avec Mercure, le « conducteur des âmes », les 3 suivantes avec Mars, Jupiter et Saturne, la dernière avec Vénus. C'est ce que montre un texte de Sharastâni, disant que, d'après les Manichéens « le soleil, la lune et les autres astres ont été faits uniquement pour purifier les parties lumineuses des parties ténébreuses » (*Religionsparteien* trad. Haarbrücker I, 284) et un passage analogue de la formule grecque d'abjuration anathématisant « ceux qui invoquent le soleil, la lune et les autres astres » (P. G. I, 1465), car ce dernier mot ne peut désigner les étoiles identifiées par les Manichéens avec les démons aériens (*supra*, p. 107). Cf. Préface arabe du Concile de Nicée, chez Mansi, *Coll. Conc.*, III, 1058.

(2) Augustin, *Epist.* LV, 6. Cf. Ephrem chez Kessler *Mani*, p. 285-289 ; Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 4 *init.*, Simplicius, *In Enchir.*, ed Schweighausen, p. 272 ; Sharastani (trad. Haarbrücker I, 289).

(3) *Cont. Faust.* XX, 6.

à son point de départ (1). La succession régulière des jours et des nuits et celle des phases lunaires dont se forme le mois s'expliquent donc fort bien. Celle des saisons dont l'année se compose a la même origine. Elle vient des voyages plus ou moins longs que le soleil et la lune exécutent sans cesse dans les diverses régions du ciel pour dégager partout la substance divine de la Matière (2).

Un nouvel Eon, adjoint au Premier Homme et à l'Esprit Puissant et appelé pour ce motif le Troisième Messager, a été attaché aux deux grands Luminaires afin d'y vaquer à ce grand œuvre (3). Et il y réside sous une double forme (4). A son tour, il s'y est donné des collaborateurs nombreux (5). Ceux-ci

(1) *De Haer.*, 46. V. *supra*, p. 99, not. 3.

(2) Augustin y fait allusion dans plusieurs passages des *Confessions* (V, 3, 6, 9), où il oppose aux théories astronomiques des « philosophes » les doctrines qu'a exposées Mani sur « les alternances du jour et de la nuit », ainsi que sur celles « de la croissance et de la décroissance des jours et des nuits », en d'autres termes « sur les solstices et les équinoxes ».

(3) *De fid. cont. Man.*, 17. Cf. *ibid.*, 15 *init.* et *De nat. bon.*, 44 *init.*, (citation du *Trésor* de Mani). Le « Troisième Messager » est aussi mentionné chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 11), chez Epiphane (*Haer.*, LXVI, 31) et dans la formule grecque d'abjuration (P. G., I, 1461). Seulement dans ces derniers textes son nom primitif de *presbentès* a été malencontreusement transformé en celui de *presbutès*. Chez Théodore bar-Khôni, son origine se trouve ainsi décrite : « Alors la Mère de vie, l'Homme Primitif et l'Esprit vivant se mirent à prier et à implorer le Père de la Grandeur. Le Père de la Grandeur les entendit et produisit comme 3e création le Messager » (Cumont, *Rech.*, p. 33).

(4) D'après les *Acta Archelai* (*loc. cit.*) ou plutôt d'après l'original grec conservé par Epiphane (*Haer.*, LXVI, 31), « le Troisième Messager réside dans le « grand navire » et une Puissance féminine « la Vierge de la Lumière », joue un rôle analogue dans le « petit navire ». Cette « Vierge de la Lumière » est anathématisée dans la formule grecque d'abjuration (P. G. I, 1461). Par contre elle est célébrée comme la « tête de toutes les Magnificences » et souvent invoquée dans les textes manichéens de l'Asie centrale (F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 25, 67, 75, 77, 102). Elle n'est pas expressément nommée par Augustin. Mais elle apparait vaguement, comme un doublet du « Troisième Messager » dans le texte de Mani, cité par lui et par Evode (*De nat. bon.*, 44, et *De fid. cont. Man.*, 16).

(5) *De nat. bon.*, 44 ; *De fid. cont. Man.* 14. D'autres textes en comptent douze, dont ils donnent les noms (V. Théodore bar-Khôni chez Cumont, *Rech.*, p. 35 ; F. W. K. Müller, *Handschr.* p. 44 ; Traité manichéen, de Touen houang dans *Journ. Asiat.*, 1911, p. 568-569). Selon une remarque de Cumont, « Le nombre de douze semble inspiré par celui des signes du zodiaque que parcourt le soleil » ; il sert à expliquer les 12 mois (*Rech.* p. 36). J'ajoute que les 12 Vertus mentionnées ici sont sans doute calquées sur les 12 « membres divins » signalés plus haut (p. 97). Le dualisme du

possèdent les deux sexes (1). Sur son ordre, ils apparaissent, dépourvus de tout voile, tantôt sous l'aspect de beaux jeunes gens, tantôt sous celui de jeunes filles séduisantes, aux démons femelles ou mâles qui leur font face dans les régions célestes. Devant cette apparition soudaine, les Puissances mauvaises, toujours animées par la plus vile concupiscence, cèdent aux transports de l'amour. La substance divine qui se trouvait enfermée dans leur organisme vicieux s'en échappe aussitôt (2). Celle qui s'est à peu près complètement dégagée de ses liens matériels passe dans les régions supérieures de l'air, où elle achève de s'en affranchir, pour se rendre bientôt sur les navires lumineux et regagner sa première demeure. Celle qui reste encore chargée d'éléments impurs descend en petites gouttes sur la terre et va se mêler aux végétaux qu'elle colore diversement (3). Elle vient tantôt avec la chaleur, tantôt avec le froid, et elle est délivrée dans un cas par le grand luminaire, dans l'autre par le petit. En effet, les Vertus du soleil se montrent plutôt aux Démons ignés, celles de la lune se tournent de préférence vers les autres (4). C'est leur apparition subite

« Troisième Messager » qui habite dans le « grand navire lumineux » et dans le « navire des eaux vitales », rappelle aussi celui du Père de la Lumière en qui résident « la Sagesse et les Sens vitaux » (*supra*, p. 97, not. 2), car le soleil est la demeure de la Sagesse et la lune celle de l'énergie vitale. En fait le « Troisième Messager » est appelé par Mani le « Bienheureux Père » (*De nat. bon.* 44 ; *De fid. cont. Man.* 14). Il se rattache donc à Dieu, comme l'Esprit-Puissant à l'Atmosphère divine (*supra*, p. 109, not. 3) et le Premier Homme à la Terre divine (*supra*, p. 103, not. 3).

(1) *De nat. bon.*, 44 ; *De fide cont. Man.*, 14. Ces divinités androgynes se retrouvent dans la tradition persane (Cumont, *Rech.*, p. 61-64) et chez les sectes gnostiques (Epiphane, *Haer.*, XXI, 2, *vers. fin* ; XXV, 2 ; XXVI, 1).

(2) *De nat. bon.*, 44 ; *De fide cont. Man.*, 15 : « Quid aliud sonat nisi ut etiam per genitalia daemonum vias evadendi inveniat divina Maiestas? », demandi Evode. Augustin admet la même interprétation sans l'exposer d'une façon aussi crue (*De Haer.* 46). Nous la trouvons affirmée en termes formels dans le *Shikand goumanig vidshar* (Saleman, *art. cit.*) et chez Théodore bar-Khôni (Cumont, *Rech.*, 38, 57).

(3) *De nat. bon.*, 44; *De fid. cont. Man.*, 16. Pour les Manichéens, les couleurs résultent donc des divers mélanges de la Lumière et des Ténèbres qui se sont opérés dans l'organisme des démons.

(4) *De nat. bon.*, 44; *De fid. cont. Man.*, 16. Cf. An Nadim : « Le soleil dégage la Lumière qui était mêlée avec les Diables ardents, et la lune la Lumière qui était mêlée avec les Diables froids » (Flügel, *Mani*, p. 89-90). Voir aussi Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 289).

qui produit les éclairs (1). Le tonnerre n'est qu'une brusque explosion de la fureur qu'éprouvent les Princes des ténèbres en voyant ces formes lumineuses leur échapper au moment précis où ils croyaient les saisir (2). Enfin, la pluie s'explique par l'écoulement de la substance divine ainsi arrachée à ses perfides ravisseurs (3).

Les plantes et les arbres rappellent ici-bas ce drame grandiose. La terre ne les produit que fécondée par la semence impure des Démons célestes. La végétation est l'œuvre du mauvais principe (4). Elle contient pourtant un grand nombre de bons éléments qui y travaillent à leur libération. Sous l'action vivifiante de l'Esprit Puissant établi dans les airs, la substance divine répandue à travers le sol s'engage dans les racines et dans le tronc, puis elle atteint les branches et elle va s'accumuler dans les fleurs et dans les fruits, en quantité d'autant plus grande que ces fleurs ont une couleur plus belle et ces fruits une pulpe plus savoureuse (5). Aussi les Manichéens admettent-ils que le Fils de Dieu, né de la terre vierge, grâce à

(1) *De nat. bon.*, 44; *De fid. cont. Man.*, 15. Cette idée n'est point affirmée d'une façon expresse. Mais elle semble se dégager naturellement des textes cités, qui insistent sur la soudaineté de l'apparition des Vertus androgynes.

(2) Luminis exactores... tonitrua commovere fabulamini, dit Augustin à Fauste (*Cont. Faust.*, XXI, 12 *fin.*). Ephrem fait dire également aux Manichéens que le tonnerre est la voix des Archontes qui ont vu la Vierge (Kessler, *Mani*, p. 300). La même idée est attribuée aux Priscillianistes, à qui on a beaucoup reproché leurs accointances manichéennes (Orose, *Commonit.*, 2).

(3) Cette idée est naturellement suggérée par le texte qu'on vient de lire. Elle se trouve expressément affirmée dans le *Shikand goumanig vidshar* (XVI, 14 et 28), à propos de la « semence des Archontes, et dans les *Acta Archelai* au sujet de leur « sueur ». (Cf. Titus de Bostra, I, 14; II, 32, et Epiphane, *Haer.*, LXVI, 21 *fin.*, 32). Cyrille de Jérusalem déclare qu'il l'a lue dans « les livres manichéens » et que sans cela il n'aurait pu croire à une pareille aberration (*Cat.*, VI, 34). Cf. Photius, *Cont. Man.*, I, 14 et Pierre de Sicile, *Hist. Man.*, 18 *fin.*

(4) (Manichaeus) et grana et herbas et omnes radices ac frutices gentem tenebrarum dicit creare non Deum, dit Augustin (*Cont. Faust.*, XXIV, 2). Le *Shikand goumanig vidshar* (XVI, 35) fait aussi provenir de la semence des démons célestes tombée sur la terre « les végétaux, les arbres et les céréales ». D'après Théodore bar Khôni, « le péché qui était tombé (des Archontes) sur la partie sèche de la terre (cf. *supra*, p. 108, not. 7) se mit à germer sous la forme de cinq arbres (Cumont, *Rech.*, p. 40). Cf. *Act. Arch.*, 7 : « La Matière forma les plantes ».

(5) *De mor. Man.*, 36.

l'intervention de l'Esprit Saint, est toujours attaché au bois de son supplice (1). Ils regardent le monde comme la « Croix de la Lumière » (2).

Les animaux ont la même origine que les végétaux. Les plus petits, par exemple les poux, les puces et les punaises naissent spontanément de la matière (3). Mais les autres viennent des Puissances ténébreuses enchaînées dans les airs. Lorsque les sphères célestes se mirent à tourner, les compagnes des Démons, qui y avaient été attachées, se trouvaient enceintes. Incommodées par cette rotation vertigineuse, elles accouchèrent avant terme. Ainsi surgirent de nombreux Avortons. Ces derniers avaient été conçus avant le mélange du Bien et du Mal. Ils étaient donc absolument mauvais. Tombés ici-bas, ils s'y développèrent, s'y accouplèrent et engendrèrent à leur tour (4). De là sont venues toutes les espèces animales qui nous entourent. Elles se divisent en cinq catégories qui correspondent à celles du Royaume ténébreux transportées dans les cieux (5). Dès l'origine, elles se sont nourries de divers végétaux et elles s'en sont assimilé en partie la substance divine. Elles renferment donc de très bons éléments (6). Elles n'en restent pas moins mauvaises par nature.

(1) *Cont. Faust.*, XX, 2 ; Secund., *Epist.*, 3 ; Aug. *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. Alexandre de Lycopolis, 24, et surtout Théodore bar Khôni. « Jésus montra à Adam... sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens » (Cumont, *Rech.*, p. 48).

(2) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Une « Croix de la Lumière » apparaît dans les *Actes* gnostiques *de Jean*, qui ont été très lus par les Manichéens (Voir Lipsius-Bonnet, *Act. Apost. apocr.*, Leipzig, 1898, t. II vol. 1, p. 199-203, n. 97-103).

(3) Has esse sordes nostrorum corporum dicitis (*De mor. Man.*, 63) Cf. *Cont. Faust.*, VI, 8 ; *supra*, p. 100, not. 5.

(4) *De mor. Man.*, 61 ; *Cont. Faust.*, VI, 8 ; XXI, 12. D'après Théodore bar Khôni. « Manès dit que les Filles des Ténèbres étaient grosses antérieurement de leur propre nature. Par suite de la beauté des formes du Messager qu'elles avaient vues, elles avortèrent. Leurs fœtus tombèrent sur la terre et mangèrent les bourgeons des arbres » (Cumont, *Rech.*, p. 40-41).

(5) C'est ce que suppose l'argumentation du *De moribus Manichaeorum*, où Augustin identifie les habitants du Royaume des Ténèbres avec ceux de notre monde. La même remarque est faite au sujet des végétaux par Théodore bar Khôni (*supra*, p. 113, not. 4).

(6) *De mor. Man.*, 18. Cf. Théodore bar Khôni (*supra*, not. 4) et Hegemonius (*Act. Arch.*, 7 : « Les plantes avaient été dérobées par

Aussi leurs premiers auteurs se reconnaissent toujours en elles et leur témoignent une tendresse inaltérable. Chacun d'eux veille avec un soin jaloux sur celle à laquelle il a donné le jour et il poursuit avec une implacable rigueur les gens qui la maltraitent ou qui lui font la chasse (1).

Comme les animaux, l'homme vient des Avortons de la gent ténébreuse (2). Plus précisément, il a été engendré par les premiers d'entre eux, par les Princes de la fumée ou des bipèdes, Saclas (3) et sa compagne (4). Cette partie de la doctrine dualiste mérite une attention spéciale. C'est pour l'établir d'une façon péremptoire et pour en faire ressortir les graves conséquences que l'*Epître du Fondement* a été rédigée (5).

III

D'après l'enseignement de Manichée, les rejetons des Démons aériens imitèrent bientôt l'exemple de leurs parents. Devenus

certains Archontes », Ce dernier texte, qui, pris isolément, est inintelligible, s'explique très bien du moment où on le rapproche des précédents.

(1) *De mor. Man.*, 60. Un certain nombre de textes astrologiques font également dépendre les espèces animales des vertus sidérales (V. Cumont, *Rech.*, p. 36, not. 2).

(2) Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis Principibus Tenebrarum (*De mor. Man.*, 73). La même idée est clairement supposée dans l'exposé manichéen de Théodore bar Khôni (Cumont, *Rech.*, p. 42).

(3) *De Haer.*, 46. La même idée est attribuée aux Manichéens par l'*Ambrosiaster*, qui, à ce propos, d'après les meilleurs manuscrits, parle aussi de Saclas (*Quaest. Vet. et Nov. Testam.*, III, 1, éd. Souter, p. 21); par la formule grecque d'abjuration qui le qualifie de « prince de la débauche », nom sous lequel il apparaît déjà chez certains Gnostiques (Epiphane, *Haer.*, XXVI, 10); par Théodore bar-Khôni qui l'appelle « Ashaqloun, fils du Roi des Ténèbres » (Cumont, *Rech.*, p. 42-43), de même qu'Al Gâhiz (Kessler, *Mani*, p. 368).

(4) *De nat. bon.*, 46. La compagne de Saclas reparaît en divers autres textes. La formule grecque d'abjuration l'appelle Nebrod (P. G., I, 1464); Theodore bar Khôni Namraël (Cumont, *Rech.*, p. 42) et Michel le Syrien Nabroël ou Nebroël (*Patrol. orient.*, I, 200). Elle se retrouve sous ce dernier nom chez Priscillien (*Tract.*, I, p. 17 et 21, éd. Scheps) et sous celui de Nebroë chez Hippolyte à propos des Pérates (*Philos.*, V, 2, 14, éd. Cruice).

(5) *Cont. Epist. Man.*, 14.

grands, ils complotèrent, à leur tour, contre le plan divin (1). Leur chef les réunit un jour, et, leur montrant le soleil qui venait de paraître, il leur fit admirer la radieuse figure du Premier Homme qui s'y montrait et qui dominait sur les Puissances rivales. Puis il les engagea à mettre en commun la lumière restée en leur pouvoir, pour former une image terrestre de ce glorieux Monarque (2). Après une longue délibération, tous se rangèrent à son avis. Ils comprirent que nul d'entre eux ne pourrait garder indéfiniment la substance divine dont ils disposaient. Ils prirent donc le parti de l'offrir à leur souverain qui saurait mieux la fixer parmi eux (3). Chacun s'accoupla donc avec sa compagne et versa en elle une semence qui la rendit féconde (4). Les produits de cette union furent semblables à leurs auteurs (5). Ils étaient les premiers nés des Avortons déchus. Ceux-ci leur communiquèrent donc la majeure partie de la substance composite dont ils étaient formés (6). Puis ils les

(1) *De mor. Man.*, 18. La conjuration à laquelle Augustin fait ici vaguement allusion s'explique et se précise par un texte de l'*Epître du Fondement* qu'il cite ailleurs (*De nat. bon.*, 46). On remarquera le parallélisme qui existe entre cette nouvelle phase de la lutte du Bien et du Mal et celle qui a été décrite précédemment (p. 102).

(2) *De nat. bon.*, 46. Il s'agit évidemment ici, non des habitants du Royaume des Ténèbres, qui apercevraient le Premier Homme ou l'Esprit Puissant, comme l'ont pensé certains auteurs, mais des Avortons tombés sur la terre après la création du monde. D'après l'exposé manichéen de Théodore bar Khôni, adopté sans réserve par Fr. Cumont (*Rech.*, p. 42-43), la forme aperçue par « Ashaqloun » et ses compagnons serait celle du Troisième Messager. L'auteur syriaque doit ici se méprendre, comme il l'a fait d'ailleurs sur d'autres points (v. *supra*, p. 114, not. 4). L'homme terrestre n'a pu être conçu qu'à l'image de l'Homme céleste, du Premier Homme, établi dans le soleil avec le Troisième Messager (*supra*, p. 106, not. 4). De fait c'est ce qu'affirment en propres termes les *Acta Archelai* (c. 10) et Epiphane (*Haer.*, LXVI, 30, 49, 56). Cf. Alex. de Lycop., 4, 23 et Titus de Bostra, III, 5.

(3) *De nat. bon.*, 46. Cf. Alexandre de Lycopolis, 4; Titus de Bostra, I, 20; III, 1.

(4) *De nat. bon.*, 46. Les théories embryologiques esquissées ici tenaient une grande place dans le système manichéen. V. Maçoudi, *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier du Meynard, t. III, p. 435.

(5) *De nat. bon.*, 46. D'après la dogmatique manichéenne, tout être nouvellement engendré ressemble à ceux qui lui ont donné le jour; il en est un simple prolongement. De là vient que, malgré la diversité des individus qui composent le monde, nous n'avons jamais en face de nous que les deux substances opposées qui ont existé de toute éternité.

(6) *De nat. bon.*, 46. Les premiers produits de la génération sont par nature, les meilleurs. Cet autre principe de la dogmatique mani-

offrirent à leur chef. Saclas prit les jeunes nourrissons. Il les mangea et s'assimila ainsi leurs vertus et leurs vices (1). A la suite de ce repas monstrueux, il s'unit à sa compagne et fit passer en elle non seulement les biens et les maux qu'il venait de s'approprier mais encore une partie notable de ceux qu'il portait auparavant en lui. La semence tomba sur une terre féconde qui la fit fructifier. Ainsi naquit Adam (2).

L'homme était destiné à concentrer et à perpétuer ici-bas le mélange de la Lumière et des Ténèbres. Aussi résume-t-il en sa personne l'ensemble de l'univers. Il est un petit monde dans le grand (3). Comme le macrocosme, il associe deux natures contraires. Son corps procède du Démon tandis que son esprit vient de Dieu seul (4). Plus précisément, il possède deux âmes dont l'une est bonne, l'autre mauvaise par essence (5). La

chéenne, hérité de la Gnose, trouvera tout à l'heure une nouvelle application dans l'histoire d'Adam et d'Eve.

(1) *De nat. bon.*, 46. Cf. *De Haer.*, 46 : Sic quippe in omnem carnem, id est per escas et potus venire animas credunt. La même idée se retrouve chez Hegemonius, *Act. Arch.*, 14.

(2) *De nat. bon.*, 46. Cf. Théodore bar Khôni : « Namraël conçut et enfanta d'Ashaqloun un fils à qui elle donna le nom d'Adam » (Cumont, *Rech.*, p. 42-43).

(3) *De nat. bon.*, 46. Cette idée est clairement insinuée à la fin du texte de Mani cité par Augustin. Elle reparaît dans une phrase assez obscure d'Hegemonius, d'après laquelle « ce corps est appelé monde par rapport au grand monde » (*Act. Arch.*, 8), ainsi que dans un passage analogue et fort confus du *Shikand goumaniq vidshar* (*loc. cit.*, p. 19). Elle se trouve longuement développée dans le traité chinois de Chavannes et Pelliot, qui est en grande partie consacré à montrer que le microcosme est une imitation du macrocosme (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 523-527).

(5) *Cont. Fortun.*, 14, 17, 19 ; *Cont. Faust.*, XX, 11 ; *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 174 (*Epître à Menoch*). Cf. Titus de Bostra I, 13, 24 ; III, 16, 17 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 8 *fin.* ; Jean Damascène, *Dial.*, 2 *fin.*, 28 *fin.* ; Photius, *Cont. Man.*, II, 1.

(6) Cette idée a été souvent rappelée dans la polémique antimanichéenne d'Augustin (*De ver. rel.*, 16 ; *Conf.*, VIII, 22 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 10, 11 ; *Cont. duas Epist. Pelag.*, II, 2 ; IV, 5 ; *De Haer.*, 46, *fin.*) et notamment dans le *De duabus animabus* qui la critique très longuement (v. *infra*, 2e part., 1e sect., ch. 1er). On a prétendu qu'elle ne se présente pas ailleurs. En réalité elle est aussi attribuée à Mani par Titus de Bostra, I, 23 *fin.*, 26 *fin.*, 27 *init.* Elle devait faire le fond du livre du *Trésor* où Mani exposait, d'après Yaqoûbi « ce qui dans l'âme vient de la pureté de la Lumière et ce qui vient de la corruption des Ténèbres » (Kessler, *Mani*, p. 204). Elle était familière aux Gnostiques (Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 91-159) et se trouve déjà formulée par le Perse Araspas dans la *Cyropédie* (VI, 1, 41).

première émane de l'Etre parfait. Dès lors, elle ne saurait commettre aucune faute. Si son auteur lui eût donné la faculté de pécher, c'est lui qui serait responsable de tous les désordres auxquels elle pourrait se livrer. Or il ne veut point le mal. Il s'applique plutôt à en poursuivre les auteurs (1). L'âme en qui il revit ne défaille donc point d'elle-même. Elle ne le fait que poussée par une autre dont les tendances sont opposées aux siennes (2). Celle-ci ne saurait provenir que du mauvais Principe. Elle se confond avec cette « prudence de la chair » dont Paul a dit qu'elle n'est point soumise à Dieu et qu'elle ne peut l'être (*Rom.* VIII, 7). Nous pouvons l'identifier avec cette « concupiscence » charnelle que le même Apôtre nous montre luttant à tout moment contre nos inclinations spirituelles pour nous empêcher de réaliser nos bonnes intentions (*Gal.* V, 17) et au sujet de laquelle il se plaint de sentir en ses membres une loi opposée à celle de son esprit et destinée à le rendre esclave du péché (*Rom.* VII, 23). Elle est la racine de tous les maux qui sont en nous (I *Tim.* VI, 10), ou plutôt, elle se présente comme le mal incarné et toujours subsistant (3). Née de l'impulsion fatale qui a porté notre premier auteur à s'unir avec sa compagne, elle nous incite, par l'attrait du plaisir sexuel, à imiter ce pernicieux exemple. Ainsi, elle se reproduit incessamment par le moyen de générations nouvelles qui continuent d'enlacer l'esprit dans les liens de la chair (4).

Cette puissance mauvaise et redoutable était d'abord assez peu accusée chez Adam. Le premier né du Prince de ce monde a pris la partie la plus pure de la substance des auteurs de ses jours, qui s'étaient eux-mêmes assimilé tout ce qu'avaient

(1) *Cont. Fortun.*, 3 et 19 *fin.*

(2) Cette doctrine déterministe est attribuée aux Manichéens, non seulement par Augustin (*De duab. anim.*, 10 *init.* : *Conf.*, VIII. 22 ; *De Haer.*, 46. *fin.*, etc.) mais encore par Titus de Bostra, II, 1, par la formule grecque d'abjuration (P. G., I, 1465) et par Photius (*Cont. Man.*, II, 2, 3). Elle est soutenue, en propres termes, par Fortunat (*Cont. Fortun.*, 20-21), et aussi par l'*Epître à Menoch* (*Cont. Julian. op. imperf.*, III, 187).

(3) *De Haer.*, 46 *fin.* Les mêmes arguments sont invoqués à l'appui de la même doctrine par Fortunat (*Cont. Fortun.*, 21) et par Mani lui-même dans l'*Epître à Menoch* (*Cont. Julian. op. imperf.*, III, 187).

(4) *De mor. Man.* 65, *init.*, 66 *init.* Cf. *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 174.

de bon les produits des autres espèces vivantes répandues sur la terre. Il a été fait, comme l'explique Manichée avec « la fleur de la première substance ». Ainsi, il s'est trouvé « meilleur que tous ses successeurs » (1). Au début de sa vie, les éléments lumineux surabondaient en lui (2). Mais ses parents s'accouplèrent de nouveau et donnèrent le jour à Eve (3). Or celle-ci lui ressembla fort peu. Elle apparut près de lui comme une incarnation de la concupiscence. Elle ne pouvait donc que le faire déchoir. La première femme fut pour Adam, comme ses filles sont pour chacun de nous, une amorce funeste destinée à retenir l'esprit dans la matière (4).

Les Catholiques protestent contre cette doctrine, qui fait de nous des « enfants du Diable », comme si elle n'avait pas été enseignée par le Christ (*Joan.* VIII, 44, 47) (5). Ils veulent, à tout prix, que nous ayons été formés par Dieu. Ils ont raison jusqu'à un certain point. Seulement leur affirmation est beaucoup trop absolue. Elle demande à être précisée. Selon la doctrine de Paul, il existe en chacun de nous deux hommes contraires, l'un « extérieur », l'autre « intérieur », l'un « terrestre », l'autre « céleste » (I *Cor.*, XV, 47). Il y a donc deux naissances également opposées, l'une honteuse et même obscène, qui nous est commune avec les animaux, et par laquelle, après nous avoir formés dans le sein maternel, la nature nous jette, tout chargés de liens, sur la scène du monde, l'autre honnête et sanctifiante, mais purement spirituelle, qui nous introduit dans

(1) *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 186. Cf. *supra*, p. 116, not. 6.

(2) *De mor. Man.*, 73 ; *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 186.

(3) Adam et Evam ex parentibus Principibus fumi asserunt natos (*De Haer.*, 46). Turbo dit aussi chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 10) : « Ils créèrent Eve de la même façon, lui donnant la concupiscence pour tromper Adam ». Cf. An Nadim : « Une seconde union eut lieu de laquelle provint Eve, la belle femme » (Flügel, *Mani*, p. 91).

(4) Tout cela se déduit des textes qui précèdent et se trouve confirmé par un texte très net de l'*Epître à Menoch* (*Cont. Julian. op. imperf.*, III, 174). Une conception misogyne du même genre se retrouve dans la formule grecque d'abjuration, qui fait dire à Manès qu'Eve a été créée « sans âme » (P. G., I, 1464), et chez An Nadim, où nous lisons que, d'après Mani, Jésus s'étant approché d'Adam le mit en garde contre sa compagne (Flügel, *Mani*, p. 91).

(5) *De duab. anim.*, 9. Le même texte est invoqué par Mani chez Hegemonius (*Act. Archel.*, 29 *init.* et 32) et chez Epiphane (*Haer.*, LXVI, 63).

le Royaume de Dieu (1). L'une et l'autre sont nettement distinguées dans l'Evangile, qui nous fait remarquer que la chair naît de la chair et l'esprit de l'esprit (*Joan.*, III, 5-6) (2). Or la première vient du péché et la seconde de la grâce. L'Apôtre Paul nous le donne clairement à entendre. Parlant à ses fidèles comme à des « petits enfants » qu'il engendre « de nouveau » (*Gal.* IV, 19 ; cf. I *Cor.* IV, 15), il les engage à dépouiller « le vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses », et à revêtir le nouveau, « créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables » (*Eph.* IV, 22-23 ; cf. *Col.* III, 9-11) (3).

Quand s'opère cette renaissance si désirable ? Lorsque l'esprit déchu, recouvrant la mémoire de son premier état, se rend compte de sa déchéance actuelle et travaille à son relèvement. Le salut s'accomplit par la science (4). Or le Christ est notre unique maître (*Matt.* XXIII, 8). Lui seul a reçu la mission de nous instruire. Lui seul, par conséquent, peut nous donner la véritable vie. Il sauve qui il veut, en vertu de sa libre élection (5). Selon ses propres déclarations, il est la voie qui mène à Dieu, la vérité qui le révèle, la porte qui donne accès à son Royaume. Personne n'arrivera jusqu'au Père sans passer par lui. Mais quiconque l'a vu a vu aussi le Père. Quiconque a cru en lui vit et vivra toujours (*Joan.* V, 24; XIV, 6-9) (6).

(1) *Cont. Faust.*, XXIV, 1. Cf. *supra*, p. 103, n. 6.

(2) *Cont. Faust.*, XXIV, 1. Mani dit aussi dans l'*Epître à Menoch* : « L'âme vient de l'âme, la chair de la chair » (*Cont. Julian. op. imperf.*, III, 172).

(3) *Cont. Faust.*, XXIV, 1. La même distinction du « vieil homme » et de « l'homme nouveau » se retrouve jusque dans le traité chinois de Chavannes et Pelliot, où sont décrites tout au long cinq grandes luttes continuellement engagées entre ces deux ennemis intérieurs (Voir *op. cit.*, p. 39, 50-52). Elle apparaît aussi, mais sous une forme plus vague, dans le *Khouastouanift*, où il est question de « l'ancien moi » et de « ce moi-ci ». (VI, 116-117).

(4) *Cont. Fortun.*, 20 *circ. fin.*

(5) *Cont. Fortun.*, 3 ; *De util. cred.*, 3. Cette idée de la prédestination, qui découle logiquement du déterminisme exposé plus haut, est affirmée, chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 25 *init.*) et chez Epiphane (*Haer.*, *LXVI*, 77), par Mani lui-même qui invoque à son sujet plusieurs textes évangéliques (*Matt.*, XIX, 11 et *Joan.*, X, 27).

(6) *Cont. Fortun.*, 3, 17, 20. Cf. *Cont. Faust.*, XX, 2 : Jesum qui est vita et salus hominum ; Secund. *Epist.*, 4 : Si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata. Cette conception du rôle salutaire de Jésus n'est pas propre aux Manichéens occidentaux,

Le Sauveur a dû apparaître aussitôt après la formation du premier couple humain, aux maux duquel il avait la mission de remédier (1). Il est aussi ancien que le monde (2). Engendré par le Premier Homme (3), avec qui nous pouvons, dès lors, l'identifier (4), il se présente, à l'image de son auteur immédiat, comme le Fils de Dieu, comme « la Sagesse et la Vertu » du Père (5). Par sa Vertu, il réside dans le soleil, par sa sagesse dans la lune (6).

Dès l'origine, il est venu du ciel sur cette terre, pour y travailler à la libération de l'esprit enfermé en Adam et en sa compagne. C'est lui seul et non le Diable qui peut s'être offert à eux sous la figure d'un serpent pour leur « ouvrir les yeux »

comme on l'a prétendu. Elle se retrouve chez ceux de l'Orient. V. Hegemonius (*Act. Arch.*, 10); Titus de Bostra (III, 1, 2); Théodore bar Khôni (Cumont, *Rech.*, p. 46-49); An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 91); F. K. W. Müller, *Handschr.*, p. 60, 61, 67, etc.; Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 566). Elle s'affirme déjà chez Adimante (Aug., *Serm.* XII, 1 *circ. fin.*) et chez Mani lui-même qui ne se présente que comme un « Apôtre du Christ » (*supra*, p. 80).

(1) Ceci peut se déduire du rôle attribué à Jésus par les textes déjà cités de Fortunat. An Nadim s'exprime dans le même sens en termes plus précis : « D'après Mani, lorsque les cinq Anges virent ainsi souillée la lumière de Dieu que la concupiscence avait secrètement ravie et emprisonnée en ces deux créatures (Adam et Eve), ils prièrent le Messager du salut, la Mère de vie, l'Homme Primitif et l'Esprit vivant d'envoyer quelqu'un à ce premier produit pour le délivrer et le sauver, lui révéler la connaissance et la justice et l'affranchir du Diable. Ils envoyèrent donc Isa » (Flügel, *Mani*, p. 91).

(2) Verbum natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret (ou fabricarent), dit Fortunat (*Cont. Fortun.*, 3).

(3) Huius Primi Hominis filium credi vultis Dominum Iesum Christum, dit Augustin (*Cont. Faust.*, II, 4). Nous venons de voir que chez An Nadim Mani fait aussi intervenir l'Homme Primitif dans l'apparition de Jésus (note précédente).

(4) Cette identification est souvent supposée chez Augusutin, chez Fauste, chez Fortunat, chez Secundin, pour qui le Jésus crucifié des Chrétiens se confond avec le Premier Homme partout lié à la Matière (v. *supra*, p. 114, not. 1). On a cru parfois qu'elle était propre aux Manichéens Occidentaux. Mais elle se retrouve chez Théodore bar Khôni qui l'attribue à Mani lui-même (v. Cumont, *Rech.*, p. 48).

(5) *Cont. Faust.*, XX, 2. Nous avons vu plus haut (p. 103, n. 2), que le Premier Homme, avec qui il s'identifie, est donné aussi comme engendré par Dieu participant dès lors à sa sagesse et à sa vie. Cf. p. 97, not. 2.

(6) La même chose a déjà été dite du Premier Homme (p. 106, note 3 et 4).

et les rendre « semblables à des dieux » (*Gen.*, III, 4-5) (1). Au contraire, c'est le Prince de ce monde, non un être divin, qui voulut les empêcher de toucher à « l'arbre de la science du bien et du mal » (*Gen.* III, 3), en d'autres termes d'acquérir les connaissances au moyen desquelles devait s'opérer leur salut (2). Grâce aux leçons de son Maître céleste, Adam recouvra l'intelligence avec le souvenir de son premier état (3). Il mit d'abord en pratique les leçons qui lui étaient données et commença par mener une vie sainte (4). Mais Eve suivit la tendance mauvaise de sa nature et s'allia par un commerce monstrueux avec le Prince pervers qui lui avait donné le jour (5). Puis elle

(1) *De Gen. cont. Man.*, II, 39; *Cont. Faust.*, I *fin.*; XXII, 49; *De Haer.*, 46. Fauste dit aussi que la Loi a été révélée dès le commencement du monde (*Cont. Faust.*, XXII, 2). La même idée d'une révélation primitive apportée par Jésus se trouve affirmée chez Titus de Bostra (III, *init.*), qui invoque, à ce propos, une écriture manichéenne, par Théodore bar Khôni, qui cite expressément Mani (Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, p. 191, 193), et par An Nadim, qui se réclame également de lui (Flügel, *Mani*, p. 91). D'après le rapport de l'historien arabe, « Jésus vint, s'adressa à... Adam et l'éclaira sur les paradis et les dieux, l'enfer et les diables, la terre et le ciel, le soleil et la lune; il lui montra la puissance séductrice de Hawa, le mit en garde contre elle et lui inspira la crainte de s'approcher d'elle ». D'après Théodore bar Khôni, « Mani ajoute qu'il le fit tenir debout et goûter à l'arbre de vie ». Ce dernier détail suppose l'identité de Jésus et du serpent de la Genèse.

(2) *De Gen. cont. Man.*, II, 39. La même idée se retrouve, mais altérée, chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 10, où Turbo, identifiant le paradis génésiaque avec ce monde, confond l'arbre de la science du bien et du mal avec Jésus. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 54.

(3) Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscit (éd. Zycha, « recognoset ») ex quo originem trahat, dit Fortunat (*Cont. Fortun.*, 20). Ceci s'applique à tous les hommes mais doit convenir avant tout à Adam. De fait, d'après Théodore bar Khôni, « Manes dit encore que Jésus le lumineux s'approcha du stupide (innocent ou ignorant) Adam et le réveilla d'un sommeil de mort, afin qu'il fût délivré de nombreux esprits... Alors Adam s'examina lui-même et sut qui il était » (Pognon, *Inscr. mand.*, p. 191-192; cf. Cumont, *Rech.*, p. 47-49).

(4) Qui, cum sancte viveret, dit Augustin (*De mor. Man.*, 73). An Nadim explique aussi qu'au début, d'après Mani, « Adam obéit » (Flügel, *Mani*, p. 91). Augustin a dit, un peu avant le texte qui vient d'être cité, au sujet de la légende manichéenne d'Adam et Eve: « Longa est fabula sed de ea id attingam quod in praesentia satis est ». Ses indications, très fragmentaires, se précisent assez bien, par la suite du récit de l'historien arabe.

(5) *Cont. Julian.*, VI, 68. Cf. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 91.

s'unit à Caïn qu'elle avait eu de lui (1). Enfin elle contracta une nouvelle union avec Adam et ainsi elle le fit déchoir (2). Mais, tandis qu'elle ne cessait de suivre ses penchants déréglés, son compagnon, qui n'avait péché que par faiblesse, se ressaisit bientôt et mettant à profit la connaissance qu'il avait du Bien et du Mal, il mena depuis lors une vie plus parfaite (3).

Ainsi firent plus tard Seth, Henoch, Noé et les justes des âges suivants, à qui les anges avaient aussi révélé la véritable science du salut (4). Malheureusement la conduite déplorable d'Eve et de Caïn ne trouva que trop d'imitateurs. De là vient que, selon le vœu du Prince de ce monde, le mélange du bien et du mal s'est transmis jusqu'à nous par le moyen de la génération (5). Depuis les premiers temps, l'humanité se trouve donc partagée en deux groupes rivaux, dont l'un vit pour Dieu, l'autre pour le Diable (6). Nous sommes nés du second selon la chair. Mais nous pouvons renaître selon l'esprit et, par là, nous adjoindre au premier. La doctrine du salut nous en offre

(1) *De nat. et grat.*, 45. Augustin se contente de remarquer que cette idée est affirmée par « certains ». Mais il a sans doute particulièrement en vue les Manichéens qu'il a connus de près et qui ont professé une même croyance. V. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 91.

(2) *De mor. Man.*, 72 *fin*, 73. Cf. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 92.

(3) *De mor. Man.*, II, 72 *fin*, 73. Cf. An Nadim chez Flügel, *Mani*, p. 93. La vie sainte et parfaite dont il est ici question au sujet d'Adam est celle que recommandera Mani (voir plus loin l'exposé de la morale manichéenne) et elle impose avant tout d'éviter tout rapport sexuel (Voir le texte d'An Nadim cité plus haut, p. 122, n. 1).

(4) *Cont. Faust.*, XIX, 3. D'autres textes d'auteurs orientaux précisent cette idée des révélations successives faites aux hommes de bonne volonté par l'intermédiaire de messagers divins. D'après Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 290), « la foi de Mani sur les lois et les prophètes était que Dieu a envoyé, avec science et sagesse, en premier lieu Adam, le Père du genre humain, ensuite Schith (Seth), ensuite Nuh (Noé), ensuite Ibrahim (Abraham), ensuite Bouddha dans l'Inde, et Zaradhust (Zoroastre) en Perse, et le Messie, le Verbe de Dieu et son Esprit dans le pays des Grecs et l'Occident, ainsi que Paul après lui ».

(5) Cf. *supra*, note 3 et p. 122, n. 1.

(6) Cette conception qu'Augustin exposera plus tard très longuement dans la *Cité de Dieu* lui vient des Manichéens. Elle tient au fond même de leurs croyances et elle se trouve déjà clairement présentée par Fauste de Milève (XX, 4 *fin*.).

un moyen très aisé (1). Seulement elle ne peut nous être profitable que si, non contents d'en connaître les dogmes, nous savons mettre en pratique ses multiples préceptes.

Les Chrétiens ordinaires se font à cet égard d'étranges illusions. Ils s'imaginent que l'essentiel est de croire au Christ, ou, plus précisément, aux récits de l'Ecriture qui le concernent. Or les textes évangéliques ne nous disent pas seulement ce que nous devons penser à son sujet, mais encore ce que nous avons à faire pour marcher à sa suite. Cette seconde partie de leur enseignement n'est pas moins importante que la première. Elle l'est même bien davantage. Demandons au Christ qui entrera dans son royaume. Lui-même nous répond, sans nous imposer aucune foi en sa propre personne : « C'est celui qui fera la volonté de mon Père céleste » (*Matt.* VII, 21). « Allez, dit-il à ses disciples, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit » (*Matt.* XXVIII, 19). « Vous serez mes amis, ajoute-t-il ailleurs, si vous faites ce que je vous ordonne... Vous resterez dans mon amour, si vous mettez mes préceptes en pratique » (*Joan.* XV, 10, 14). C'est d'après ce principe qu'au jour du dernier jugement, il distinguera les élus des réprouvés, car il mettra alors à sa droite ceux dont la vie aura été vouée aux bonnes œuvres, tandis qu'il rejettera les autres à sa gauche (*Matt.* XXV, 32-46). Aussi au riche qui lui a demandé le chemin de la vie éternelle se contente-t-il simplement de répondre : « Va, vends ce que tu as et suis-moi » (*Matt.* XIX, 21). Sans doute, il dit à Pierre qui a salué en lui le Fils du Dieu vivant : « Tu es heureux, Simon Bar-Jona, parce que ce n'est pas la chair ni le sang qui t'a révélé cela, mais mon Père céleste » (*Matt.* XVI, 17). Seulement ses premières béatitudes ont été plutôt pour ceux qui mènent ici-bas une vie droite (*Matt.* V, 3-11). Son discours inaugural ne fait que formuler la somme des préceptes divins qui sont, pour nous, la condition indispensable du salut (2). Manichée les a exposés après lui, en termes plus précis, au cours d'une de ses *Epîtres*, où l'âme qui aspire à la perfection trouve une règle de vie tout

(1) *Cont. Fortun.*, 20.

(2) *Cont. Faust.*, V, 3.

à fait appropriée (1). C'est à les connaître et à les mettre en acte que nous devons nous appliquer surtout. Placés au milieu des temps, nous n'avons à étudier le passé de l'humanité et à remonter aux premières origines du monde que pour nous rendre un compte exact de nos devoirs présents et pour atteindre ainsi notre dernière fin.

(1) *De mor. Man.*, 74. V. *supra*, p. 80, not. 8.

CHAPITRE DEUXIÈME

MORALE MANICHÉENNE

Tous les préceptes de la morale manichéenne se répartissent en trois groupes. Ils se rapportent en effet à la bouche, à la main et au sein. Pour mieux dire, ils règlent la sensibilité qui a son siège dans la tête, l'activité qui s'exerce par les bras et les jambes, et l'appétit sexuel qui réside plutôt dans les parties génitales. Ils sont comme trois « sceaux » apposés sur ces divers organes pour empêcher les multiples abus que nous pouvons en faire. Telle est du moins l'idée précise qui en a été donnée au jeune Auditeur de Carthage.

I

Avant tout, dit Augustin, un fidèle disciple de Manichée ne laissera aucun mal sortir de sa bouche ou y entrer. Il évitera d'abord les péchés de la langue (2). Le plus grave de tous est

(1) Quae sunt tandem ista signacula ? Oris certe et manuum et sinus... Sed cum os, inquit (Manichaeus), nomino, omnes sensus qui sunt in capite intelligi volo, cum autem manum omnem operationem, cum sinum omnem libidinem seminalem (*De mor. Man.*, 19). An Nadim dit également qu'aux dix préceptes de Mani se rattachent « les trois sceaux » et il signale une « lettre de Wahman sur le sceau de la bouche » (Flügel, *Mani*. p. 95 et 103). Dans un hymne retrouvé à Tourfan, un fidèle Manichéen dit à la divinité : « O sceau parfait de ma main, de ma bouche et de mes pensées » (Müller, *Handschr.*, p. 63). (Le sceau du sein devait interdire les mauvaises pensées).

(2) Augustin dit en effet : Ad oris... signaculum dicitis pertinere ab omni abstinere blasphemia *(De mor. Man.*, 20). Seulement il passe à peu près complètement sous silence ce premier point de vue qui prête peu à la critique.

le blasphème qui s'attaque à la Majesté divine, renouvelant ainsi le crime du démon, et qui perce d'une lance le côté du Sauveur, toujours attaché à la croix (1). Le parjure enferme une telle malice qu'il a été justement réprouvé par la Loi primitive, et par celle de Moïse lui-même (*Levit.* XIX, 12), ainsi que par l'Evangile du Christ (*Matt.* V, 33) (2). On s'en rend coupable quand, après avoir professé la vraie religion, on la renie pour embrasser l'erreur. Des gens qui commettent ce crime capital on peut die que la Lumière s'est retirée d'eux, que leur âme est retombée au pouvoir des Ténèbres et qu'elle risque fort de se voir damnée pour toujours au jugement dernier (3). Tout serment est aussi interdit. Le Christ ne nous a pas seulement rappelé le précepte mosaïque : « Tu ne parjureras point » ; il nous a encore défendu de jurer (*Matt.* V, 34) (4). Le mensonge n'est pas moins contraire à sa Loi. Rien ne peut nous autoriser jamais à altérer la vérité (5).

Un bon Manichéen ne se contentera pas de ne prononcer jamais aucune parole répréhensible. Il aura soin de ne prendre aucun aliment qui puisse le souiller. Il ne mangera donc aucune

(1) *De mor. Man.*, 20 (note précédente). Cf. Secundin, *Epist.*, 3. Dans le *Khouastouanift* (I, 17-39 ; II, 12-31), l'Auditeur manichéen demande pardon à Dieu des blasphèmes qu'il a pu commettre et dont il donne une énumération sommaire.

(2) *Cont. Faust.*, XIX, 3. L'auditeur du *Khouastouanift* demande aussi pardon à Dieu de s'être peut-être parjuré (V, 100).

(3) *De util. cred.*, 3. Cf. Secundin, *Epist.*, 3. Toute l'Epître de Secundin n'est, en somme, que le développement de cette idée. Déjà Mani interdisait dans son décalogue « le doute en matière religieuse » et il traitait « de l'apostasie » dans le 11e chapitre de son livre des *Mystères* (Flügel, *Mani*, p. 97, 102).

(4) *Cont. Faust.*, XIX, 3. Cf. *Cont. Adim.*, XVIII, 1 : Certe enim ipse Adimantus posuit testimonium de Evangelio ubi Dominus ait : Nolite iurare. La formule grecque d'abjuration anathématise « ceux qui ne disent jamais la vérité par serment » (P. G., I, 1469). Les Néo-Manichéens Albigeois s'interdisaient de même tout serment (J. Guiraud, *La morale albigeoise*, dans *Questions d'histoire*, Paris, 1906, in-16, p. 88).

(5) Tibi mentiri licet... ego fallere non didici, dit Fauste au Catholique (VI, 1). Cf. *supra*, p. 72, n. 3. L'interdiction du mensonge est un des dix préceptes imposés par Mani à tous ses disciples d'après le témoignage de An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 95) et de Sharastani (trad. Haarbrücker, I, 290). L'Auditeur du *Khouastouanift* demande, effectivement, pardon à Dieu pour les faussetés que d'une façon ou d'une autre il a pu inventer (V, 99).

viande (1), pas même celle du poisson (2). La raison en est facile à comprendre. La chair a été formée par le Diable et ses suppôts avec la lie de la matière, condensée dans les profondeurs de leur organisme vicieux (3). Elle a commencé et elle se reproduit continuellement par la génération physique, qui est l'œuvre de la concupiscence (4). Sans doute elle renferme un principe divin. Mais ce dernier s'y trouve comme en une prison et il cherche constamment à en sortir. Il s'en échappe plus ou moins dans tous les mouvements de l'organisme et même pendant la digestion (5). Il n'existe déjà que bien diminué dans cet amas de matière sordide par le moyen duquel les animaux se reproduisent. Il se retire tout à fait au moment de leur mort et il ne laisse plus derrière lui qu'une masse immonde qu'on ne saurait s'assimiler sans se souiller (6). La même remarque s'applique aux œufs, qu'on ne peut manger sans les briser, par

(1) Nec vescuntur tamen carnibus, *De Haer.*, 46. Cf. *Cont. Faust.*, VI, 1: Ego quidem, quia omnem carnem immundam existimem. Un fragment manichéen chinois, publié par Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 111) fait remarquer, en parlant des Elus, que « chaque jour ils mangent maigre ». Les Auditeurs du *Khouastouanift* disent à Dieu : « Si, prenant des corps vivants en nourriture et en boisson avec les dix bouts des doigts à tête de serpent et les trente-deux dents,... nous avons fait du mal et de la peine à Dieu,..., que notre péché nous soit remis » (III, 53-63). La suite du texte (*ibid.*, 60-61) montre que les « corps vivants » se distinguent ici des plantes et des arbres. Cf. Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 25 *init.* et Eutychius, not. suiv.

(2) *Cont. Faust.*, XVI, 9. L'historien Eutychius (*Annal.*, P. G., CXI, 1023-1024), parlant de Timothée, patriarche d'Alexandrie (entre 380 et 385), qui permit à son clergé de se nourrir de viande le dimanche, pour reconnaître par là les Manichéens qui ne le faisaient point, dit que certains d'entre eux, appelés Saddikini, ne mangeaient point de poisson, que d'autres au contraire en mangeaient et furent appelés pour ce motif Sammakini. Les premiers représentaient, par rapport aux seconds, la stricte observance manichéenne.

(3) *Cont. Faust.*, XXX, 5. Cf. *supra*, p. 114.

(4) *Cont. Faust.*, VI, 8. Cf. *supra*, p. 118.

(5) *De mor. Man.*, 37. D'après le traité manichéen de Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 538-539), « le grand Envoyé de la Lumière bienfaisante, dans les corps d'excellence des élus, se sert du feu affamé pour produire un grand profit ». Les savants éditeurs font justement remarquer, à ce propos, que « le feu affamé doit être utilisé ici comme feu de la digestion bien connu dans toute la philosophie hindoue ».

(6) *De mor. Man.*, 37. Loin de s'exclure, comme le dit Beausobre (*op. cit.*, II, 767), ces diverses explications se complètent très bien.

conséquent sans leur ôter la vie (1) et au lait lui-même, qui perd aussi ses éléments vitaux en sortant des mamelles où il s'est amassé (2). En somme, toute nourriture animale est interdite. Le vin se trouve aussi strictement prohibé. Même non fermenté il constitue un aliment impur. Il n'est jamais fait qu'avec le fiel du Prince des Ténèbres et il ne sert qu'à pervertir les sens (3).

En revanche, la règle de Manichée autorise les raisins. Elle admet les pommes, les poires, les figues, les fruits les plus variés, la laitue, la chicorée, le poireau et autres plantes potagères, les champignons, les truffes et les diverses sortes de céréales. Elle donne toute liberté de les assaisonner avec de l'huile d'olive, du poivre et autres épices, de les manger non seulement avec du pain mais avec des gâteaux (4). Sans doute tous ces produits végétaux tirent leur première origine du Démon et de sa gent funeste. Seulement ils reçoivent, sous

(1) *De Haer.*, 46. Les Néo-Manichéens Albigeois s'interdisaient de même l'usage « de la viande, du fromage, des œufs » (J. Guiraud, *op. cit.*, p. 61-64).

(2) *De Haer.*, 46. Augustin note seulement le fait en faisant remarquer que les Manichéens sont sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, étrangement inconséquents. Mais une pareille interdiction devait avoir pour eux un certain motif, et celui-ci se déduit assez aisément des remarques précédentes. Plusieurs textes chinois du Moyen Age disent que la religion des Manichéens leur prescrit « de s'abstenir de lait et de beurre » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 265, 268).

(3) *De Haer.*, 46. Cf. *De mor. Man.*, 44 et *Cont. Faust.*, XX, 13 (*supra*, p. 107). D'après An Nadim, une voix dit un jour dans un temple au père de Mani : « O Fouttak, ne mange aucune viande, ne bois aucun vin, tiens-toi loin des femmes », et Mani lui-même a formulé des règles identiques pour quiconque veut « entrer en religion » (Flügel, *Mani*, p. 83, 95). Les textes chinois déjà cités dans la note précédente disent que la religion des Manichéens leur prescrit « de boire de l'eau », qu'ils s'abstiennent « de manger de la viande et de boire du vin » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 273, 320).

(4) *De mor. Man.*, 30, 39 *init.*, 43. Cf. *Cont. Faust.*, XXI, 23 (cum eo pane vescamini quo ceteri homines), et *Commonitorium, Quomodo sit agendum cum Manichaeis*, 3. Dans une inscription chinoise découverte en 1889 à Karabalgasoun, un religieux manichéen dit à un prince ouïgour qu'il vient de convertir : « Que (le pays) aux mœurs barbares où fumait le sang se change en une contrée où on se nourrit de légumes ». Plusieurs autres textes chinois disent que la religion des Manichéens leur prescrit « de manger des légumes forts » c'est-à-dire des oignons, des poireaux et autres produits du même genre, strictement interdits dans le bouddhisme (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 194, 265, 268 avec le commentaire).

l'action de l'Esprit, une partie notable de la substance divine répandue dans le sol. Ils la possèdent en quantité beaucoup plus grande que les animaux, qui n'en acquièrent aucune parcelle que par eux (1). Certains même en sont prodigieusement riches. Le melon, par exemple, en contient de vrais trésors, auxquels il doit sa belle couleur dorée et son goût agréable (2). Enfin certains croyants particulièrement zélés ont montré par leur propre expérience qu'on peut très bien manger toutes sortes de végétaux tandis qu'ils sont encore pleins de vie, sans les soumettre à aucune cuisson (3). D'autre part, s'il est permis de se nourrir des fruits et des céréales, rien n'empêche d'en exprimer le suc afin de le boire. Au vin on substituera donc divers autres liquides qui en partagent l'agrément sans en garder la mauvaise nature (4).

En suivant le régime qui vient d'être décrit, non seulement les disciples de Manichée ne commettent aucune faute mais encore ils accomplissent un acte saint et sanctifiant (5). La nourriture qu'ils consomment n'est autre que Jésus, vie et salut des hommes, né de la terre vierge et partout crucifié ici-bas (6).

(1) V. *supra*, p. 114.

(2) *De mor. Man.*, 39. Cf. *ibid.*, 62 : Melonibus quam hominibus estis amiciores. D'après un texte chinois déjà cité et concernant les partisans de la « Religion de la Lumière » ou les Manichéens, « ce qu'ils mangent est toujours de l'agaric rouge ». Un autre ajoute que « comme ils mangent des (champignons des espèces) *Kiun* et *sin*, (ces champignons) *Kiun* et *sin*, à cause de cela, deviennent chers » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 340-341 et 349).

(3) *Cont. Faust.*, VI, 4.

(4) Bibat autem mulsum, caroenum passum et nonnullorum pomorum expressos succos... succum hordei (*De mor. Man.*, 29, 46). D'après un autre passage qui tend à accuser les Manichéens d'inconséquence, le *caroenum* ne serait que « du vin cuit » ; mais ce devait être plutôt un produit de raisins bouillis, puisque le vin était considéré comme essentiellement mauvais. Pour la même raison le *mulsum* ne peut être ici un mélange de vin et de miel : c'est plutôt, sans doute, de l'hydromel. Quant au *succus hordei*, il désigne, apparemment, la bière.

(5) Pour un Élu, dit Augustin, il y aurait « sacrilège » à donner aux profanes les aliments qui lui sont destinés (*De mor. Man.*, 52, *infra*, p. 147).

(6) Fauste (XX, 2) conclut de ce qu'il vient de dire sur le *Jesus patibilis* : Quapropter et nobis circa universa et vobis erga panem et calicem par religio est. Conformément à la dogmatique manichéenne, Jésus est identifié ici avec le Premier Homme, de qui il est le fils. Cf. *supra*, p. 121, not. 4.

En se l'assimilant, ils travaillent pour elle autant que pour eux-mêmes. En même temps qu'ils se l'incorporent, ils la dégagent des liens qui l'enserraient. Ils détachent, en quelque sorte, le Sauveur de la Croix à laquelle ses cruels bourreaux l'avaient attaché (1).

Cependant, ici encore, une certaine mesure est toujours de rigueur. Les vrais fidèles doivent mortifier leur corps et le réduire en servitude, pour permettre à l'esprit emprisonné en lui de se ressaisir et de reprendre sa liberté première. Aussi, à certains jours, savent-ils s'imposer une rigoureuse abstinence (2), ne mangeant qu'à la neuvième heure et ne faisant qu'un repas quotidien (3). Ils jeûnent notamment le dimanche, pour mieux honorer le Christ, qui a fixé sa résidence dans le soleil (4). Ils imitent ainsi l'exemple de Paul, que nous voyons passer le lendemain du sabbat en entretiens pieux et collationner seulement sur le tard (*Act.* XX, 7-11) (5).

(1) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12.

(2) *Epist.*, XXXVI, 27; CCXXXVI, 2. Augustin ne parle qu'incidemment de ces jeûnes. C'est parce qu'il n'y trouve que très peu à redire. An Nadim distingue, plus précisément, ceux de la semaine qui ont lieu le dimanche et le lundi, ceux du mois qui durent sept jours, et ceux de l'année qui reviennent à diverses époques et dont l'un se prolonge durant un mois entier, sans doute avant l'équinoxe de printemps. (Flügel, *Mani*, p. 95, 97 et les notes). Cf. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 111-112.

(3) Nona hora libenter assumat (*De mor. Man.*, 28). D'après ce passage l'Elu manichéen mangeait vers deux heures de l'après-midi. Le contexte suppose qu'il ne faisait qu'un repas par jour. Selon des textes chinois déjà cités, la religion des Manichéens leur prescrit « de ne manger que le soir ». Un autre plus tardif et trahissant peut-être une influence bouddhique, observe que « leur règle est de ne faire qu'un repas à midi » (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 265-269, 338).

(4) *Epist.*, XXXVI, 27; CCXXXVI, 2. Comme les Manichéens croyaient que le Christ réside dans la lune (v. *supra*, p. 106) la même considération devait les amener à jeûner aussi le lundi. Augustin ne le dit point, mais il note que les disciples de Mani adorent le soleil et la lune à l'exclusion des autres astres (*Cont. Faust.*, XVIII, 5). Saint Léon dit expressément à leur sujet : In honorem solis ac lunae prima et secunda sabbati ieiunare delegerunt (*Serm.*, XLII, 5; item *Epist.*, XV, 4 et CXXXIII, 5). An Nadim dit plus précisément que tous les disciples de Mani jeûnent le dimanche et les Elus seulement le lundi. (V. *supra*, n. 2).

(5) *Epist.*, XXXVI, 28 *init.* Augustin attribue cette dernière remarque aux Priscillianistes, mais en faisant remarquer qu'ils sont « tout à fait semblables aux Manichéens ».

Comme l'Apôtre, ils font un très grand cas de l'Eucharistie, dans laquelle ils s'incorporent la pure substance du Sauveur (1). Mais ils la conçoivent tout autrement que la masse commune des Chrétiens. Ils n'y admettent point le vin, qui les ferait participer à la nature des démons. Ils savent que le Christ ne recherche point Bélial et que la vraie Lumière fuit les Ténèbres (2).

Les Catholiques réprouvent ces distinctions. Ils objectent volontiers que, d'après l'Evangile, ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais seulement ce qui en sort (*Matt.* XV, 11). Ils ne voient pas que cette parole s'adresse simplement à la foule, non aux disciples de Jésus. Cependant Adimante le leur a fait déjà justement observer (3).

Les mêmes adversaires aiment à rappeler plusieurs textes de Paul qui disent que « tout est pur pour les purs » (*Tit.* I, 15) et que seuls des gens « étrangers à la vraie foi et trompés par les esprits séducteurs » pourront enseigner le contraire (I *Tim.*

(1) Nam et Eucharistiam audivi a vobis saepe quod accipiatis, dit Augustin à Fortunat (*Cont. Fortun.*, 3). Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus, ut quid Eucharistia ?, remarque également le Manichéen Felix (*Cont. Fel.*, I, 19).

(2) Cette remarque ne se présente nulle part d'une façon expresse. Mais elle se déduit naturellement de celle qui a été faite plus haut sur la nature vicieuse du vin (*De Haer.*, 46 *circ. med.*; *supra*, p. 129, not. 3). En quoi consistait, au juste, l'Eucharistie manichéenne ? La formule grecque d'abjuration la présente comme un pur symbole de la prédication évangélique. Elle anathématise « les gens qui rejettent la communion du précieux sang et du corps du Christ, tout en faisant semblant de l'accepter, et lui substituent mentalement les discours doctrinaux du Christ, sur la seule communication desquels il aurait dit, d'après eux, aux Apôtres : Prenez, mangez et buvez » (P. G., I, 1469 ; cf. Photius, *Cont. Man.*, I, 7, 9, 19). Mais le texte de Felix cité dans la note précédente rapproche l'Eucharistie du baptême. Or le baptême manichéen, dans lequel la formule d'abjuration ne voit aussi qu'un pur symbole, paraît avoir été un rite bien défini, quoiqu'un peu différent de celui des Catholiques (V. *infra*, p. 137, not. 3). Les *Acta Thomae*, très lus par les disciples de Mani, font consister l'Eucharistie en un pain sanctifiant, consacré selon certaines formules (Bonnet, *Act. Thom.*, c. 47, 133) et accompagné d'une coupe d'eau (*ibid.*, c. 121, 158). Ainsi peut s'expliquer le reproche que les Catholiques adressent aux Manichéens de manger, en guise d'Eucharistie, un pain immonde, une masse de farine aspergée d'un liquide impur (*De Haer.*, 46). Les Ophites, dont le système ressemble beaucoup à celui des Manichéens, avaient aussi un pain eucharistique (*De Haer.*, 17).

(3) *Cont. Faust.*, VI, 6. Cf. *Cont. Adim.*, XV, 2.

IV, 1-3) (1). Mais, si ces textes condamnent le Manichéisme, ils se retournent aussi bien contre toutes les autres religions. En effet, toutes font de l'abstinence la condition indispensable de la purification spirituelle (2). Les Païens ont des interdictions alimentaires, qui peuvent bien différer des nôtres dans leur forme, mais qui n'en sont pas moins d'une nature identique. Les Juifs ont reçu la défense de manger la chair du porc, du lièvre, du hérisson et d'une foule d'autres animaux (*Levit.* XI, 3 suiv. ; *Deut.* XIV, 4 suiv.) (3). Les trois jeunes gens dont parle le livre de *Daniel* se sont privés non seulement des aliments condamnés par la Loi, mais encore d'un très grand nombre d'autres qu'elle leur permettait, pour ne manger que des légumes et ne boire que de l'eau (*Dan.* I, 12). Daniel lui-même a passé trois semaines à prier pour le peuple, sans manger de viande et sans boire de vin (4). Bien mieux, les Catholiques les plus fervents s'abstiennent de porc, de tout quadrupède et quelquefois même de tout animal. Les autres jeûnent, chaque année, dans l'univers entier, pendant tout le Carême (5). Les textes allégués dépassent donc leur but. Comment, d'ailleurs, seraient-ils authentiques ? Leur auteur paraît n'appartenir à aucune religion, puisqu'il les condamne toutes. Or, en passant du Judaïsme dans le Christianisme, Paul n'a fait que changer de rite. Il a gardé la foi religieuse qui l'animait d'abord. Il n'a donc pu tenir les propos qu'on lui prête (6).

Les Catholiques mettent encore en avant un dernier texte. Ils rappellent fréquemment un passage des *Actes des Apôtres*, où Pierre voit descendre du ciel un vase rempli de toutes sortes d'animaux, tandis qu'une voix l'invite à en manger (*Act.* X, 11-13 (7). Que ne se nourrissent-ils donc de vipères et de couleuvres ! Si le récit était historique, cette conséquence s'impo-

(1) *Cont. Faust.*, XXX, 1 et XXXI, 1. Le premier de ces textes est allégué par l'Ambrosiaster, qui écrivait à Rome entre 370 et 380 (*In epist. ad Tim.* I^{am}, IV, 1).

(2) *Cont. Faust.*, XXXI, 2.

(3) *Cont. Faust.*, XXXI, 1 ; XXXII, 3.

(4) *Cont. Faust.*, XXX, 2.

(5) *Cont. Faust.*, XXX, 3.

(6) *Cont. Faust.*, XXXI, 2.

(7) *Cont. Faust.*, XXXI, 3. Cf. Eutychius, P. G. L., CXI, 1023-1024.

serait inévitablement. Mais il n'est, sans doute, qu'un pur symbole, qui cache une doctrine beaucoup plus haute (1). Les Manichéens n'ont pas à s'en inquiéter. La première partie de leur morale est à l'abri de toutes les critiques.

II

Tandis que le sceau de la bouche nous garantit contre la Matière mauvaise et malfaisante au milieu de laquelle nous nous trouvons jetés, le second, celui de la main, nous oblige à respecter les bons éléments qui s'y montrent mêlés.

Il interdit d'abord, de la façon la plus formelle, tout homicide. Puisque notre âme n'est qu'un prolongement de la substance éternelle du Père, quiconque attente à la vie d'un homme s'attaque à Dieu lui-même. La guerre se présente comme une institution diabolique (2). Elle fait revivre sur la terre les mœurs premières des démons, jadis occupés à se poursuivre, à s'égorger et à se dévorer (3). La profession des armes ne saurait donc être trop réprouvée.

La chasse demeure aussi strictement prohibée. Il n'est pas même permis de tuer un loup ou une autre bête malfaisante (4).

(1) Pour montrer combien les agriculteurs sont justement répréhensibles dans la doctrine de Mani, Augustin dira qu'ils se rendent coupables de nombreux homicides (*De mor. Man.*, 67). D'après l'exposé manichéen de Turbo, celui qui a commis un homicide passe, en punition, après sa mort, dans le corps d'un éléphant (*Act. Arch.*, 9).

(2) Moyses reprehenditur (a Fausto quod bella gesserit (*Cont. Faust.*, XXII, 78, cf. 5). Voir aussi *Cont. Adim.*, XVII, 1 et *supra*, p. 101, not. 2.

(3) Cette dernière remarque résulte de la précédente. Elle infirme une hypothèse récemment proposée au sujet de la propagation du Manichéisme. D'après M. de Stoop (*op. cit.*, p. 36), cette religion, comme celle de Mani, se serait particulièrement répandue par le moyen des soldats. De fait, Epiphane dit bien (*Haer.*, LXVI, 1 *init.*) que ce fut un vétéran, nommé Akouas, qui l'apporta en Palestine, à Eleuthéropolis. Mais ce cas est isolé et il s'agit ici d'un vétéran, non d'un soldat qui se trouve en activité de service, ainsi que l'a observé Franz Cumont (*Rev. d'hist. et de littér. rel., art. cit.*, 1910, p. 39, not. 1).

(4) *De mor. Man.*, 54, 59. Cf. *De Civ. Dei*, I, c. 20. Dans le *Khouastouanift* (V. 79-94) les Auditeurs manichéens disent à Dieu : « Si nous nous sommes mal comportés contre les cinq genres d'êtres vivants,

Tous les animaux portent dans les profondeurs de leur chair corrompue une âme semblable à la nôtre. Aussi devons-nous bien nous garder de leur ôter la vie. Nous savons d'ailleurs que les Démons aériens veillent sur eux avec un soin jaloux et qu'ils exercent de terribles représailles contre tous leurs bourreaux (1).

Un bon Manichéen n'osera pas même abattre ou émonder un arbre, ni couper un épi sur sa tige, ni arracher les mauvaises herbes d'un champ ou d'un jardin (2). Un acte de ce genre offre, sans doute moins de dangers que le meurtre d'un animal (3). Il n'en est pas moins contraire à la morale. Comme nous, les moindres végétaux ont une âme divine, capable de voir et d'entendre, de sentir et même de penser (4). Aussi souffrent-ils de toutes les violences qu'on leur fait subir (5). Ils le montrent clairement pour quiconque sait voir. Le figuier éprouve une telle peine, quand on lui arrache simplement une figue, qu'il en verse des larmes (6). On voit, par là, de quels crimes se rendent coupables tous les agriculteurs et les horticulteurs. Ils commettent une infinité de meurtres, ou même d'homicides (7).

premièrement contre les bipèdes humains, deuxièmement contre les quadrupèdes vivants, troisièmement contre les oiseaux vivants, quatrièmement contre les vivants aquatiques, cinquièmement contre les vivants terrestres qui rampent sur leur ventre.... si quelquefois nous les avons effrayés ou apeurés, si quelquefois nous les avons frappés ou battus, si quelquefois nous leur avons fait de la peine et du mal, et si nous sommes ainsi devenus les bourreaux de ces êtres qui vivent et qui se meuvent.... que notre péché nous soit remis ».

(1) V. *supra*. p. 115, n. 1.

(2) *De mor. Man.*, 54, 55, 62. D'après des textes chinois du Moyen Age, les Manichéens « ne tuent pas ce qui a vie » (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 36). Dans le *Khouastouanift* (V, 61) les auditeurs s'accusent d'avoir péché contre « les cinq sortes d'herbes et d'arbres ».

(3) *De mor. Man.*, 59, 60. Si le fait d'abattre un arbre paraît moins grave que celui de tuer un animal, ce doit être simplement parce qu'il ne provoque point l'inimitié directe des Démons aériens. La suite de l'exposé montrera qu'il présente, au fond, une même nature.

(4) *De mor. Man.*, 56 ; *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, 24 ; *Quarumd. proposit. Epist. ad Rom.*, 53. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 8 *fin.*, 33 ; Alexandre de Lycopolis, 3 *fin.*

(5) *De Haer.*, 46 ; *Cont. Faust.*, VI, 4 ; *De mor. Man.*, 59.

(6) *Conf.*, III, 18 ; *Cont. Faust.*, VI, 4.

(7) *De mor. Man.*, 54 ; *Cont. Faust.*, XVI, 28 ; XX, 26. Cf. Titus de Bostra, II, 36. D'après Turbo, celui qui moissonne passe après sa mort dans le corps d'un être dépourvu de parole, dans celui des plantes qu'il a moissonnées (*Act. Archel.*, 9).

Pour mieux dire, ils se comportent en vrais déicides, car ils tournent leurs mains contre la « Croix de la Lumière » et contre la grande victime qui s'y trouve attachée (1).

Avant de passer dans les plantes et dans les arbres, la substance divine ravie par les démons gît partout sur la terre. Elle est aussi disséminée dans l'air et jusque dans les profondeurs du sol (2). Les pierres même ont la faculté de sentir et celle de penser (3). Aussi un parfait Manichéen s'appliquera-t-il à vivre en paix avec la nature entière (4). Il sait que tout y concourt au triomphe du bien. Il se gardera donc d'en troubler l'harmonie (5). Il ne se permettra pas de labourer, parce qu'il ne pourrait le faire sans mettre les membres de Dieu à la torture (6). Il n'osera pas même prendre un bain, par crainte de déchirer l'eau (7). A plus forte raison, ne pensera-t-il pas que

(1) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *De mor. Man.*, 62.

(2) Ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus siccis et humidis... (*De nat. bon.*, 44). Cf. *Cont. Faust.*, XX, 2. D'après le *Khouastouanift* (III, 45-48) « de tout ce qui existe sur terre le dieu quintuple est la majesté, l'éclat (?), l'image, le cœur, l'âme, la lumière, la force, le fondement et la racine ».

(3) Neque sensum dolendi et gemendi opinemur esse in arboribus et oleribus et lapidibus, et caeteris hujuscemodi creaturis; hic enim error Manichaeorum est (*Quarumd. proposit. Epist. ad Rom.*, 53). Cf. Titus de Bostra, II, 35 : (Manichée) « n'a pas honte de dire que les pierres même sont animées ».

(4) Sans être expressément affirmée dans nos textes, cette idée se dégage des considérations qui précèdent et elle explique les interdits qui suivent. Elle se trouve confirmée par des témoignages orientaux. D'après Birouni, Mani « défendit de la manière la plus stricte », non seulement « d'immoler les animaux » et de détruire les végétaux, mais encore « d'endommager le feu et l'eau » (Kessler, *Mani*, p. 318). Dans le *Khouastouanift* (III, 59), l'Auditeur demande pardon à Dieu d'avoir péché « contre la terre sèche et l'humide » (Cf. Aug., *supra*, not. 2 et Théodore bar Khôni, *supra*, p. 108, n. 7). Enfin, selon l'exposé manichéen de Turbo, « si quelqu'un marche sur la terre, il la blesse; s'il lève la main, il blesse l'air... Celui qui se sera bâti une maison passera dans tous les corps » (*Act. Arch.*, 9). A propos de ce dernier interdit, il est curieux de constater que, devenu évêque d'Hippone, Augustin laissera la liberté d'entreprendre des constructions à ceux de ses disciples qui en auront le goût, mais en se refusant toujours à en faire lui-même (Possidius, *Vit. Aug.*, 24).

(5) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *supra*, p. 109, not. 5.

(6) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *De mor. Man.*, 62.

(7) C'est ce qu'on peut conclure d'un passage d'Augustin destiné à montrer comment les Elus manquent à leurs engagements : Multi lavantes

le rite baptismal des Catholiques soit nécessaire ou même utile à son salut (1). Il admet un baptême du Christ, que les Apôtres devaient donner aux nations (*Matt.* XXVIII, 19) (2). Seulement il se garde bien de l'identifier avec celui de Jean Baptiste comme le fait la masse commune des Chrétiens, encore toute imprégnée de Judaïsme (3).

in balneis inventi sunt (*De mor. Man.*, 68), et d'un autre visant à faire voir comment les Auditeurs s'écartent de la règle du Maître :... cum Auditores vestri... lavent (*Cont. Faust.*, XX, 23). De fait, d'après Turbo, « si quelqu'un se lave dans l'eau, il blesse son âme » (*Act. Arch.*, 9). La formule grecque d'abjuration anathématise « ceux qui se souillent avec leur propre urine et ne supportent pas de laver leurs saletés avec l'eau, afin, disent-ils, que l'eau ne soit pas souillée » (V. Kessler, *Mani*, p. 363, 404). Un texte chinois dit que les Manichéens « considèrent l'urine comme une eau rituelle et s'en servent pour leurs ablutions » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 349). Un autre, qui malheureusement risque d'être fautif, dit qu'ils « respectent l'eau » (*ibid.*, p. 268).

(1) *De Haer.*, 46 ; *Cont. duas epist. Pelag.*, II, 2 ; IV, 4 ; *Cont. litt. Petil.*, III, 17 ; *Conf.*, IV, 8. La formule grecque d'abjuration (n. 4 fin), anathématise « ceux qui détestent le baptême en faisant semblant d'en faire une grande estime et l'identifient avec le Christ, lequel s'est, disent-ils, qualifié d'eau vivante » (P. G., I, 1469 ; cf. Photius, *Cont. Man.*, I, 9, 19). Voir aussi Saint Léon (*Serm.*, XLII, 5). Beausobre combat vivement l'affirmation d'Augustin, mais les textes sur lesquels il appuie sa critique ne sont pas concluants (*Hist. crit. de Man.*, t. II, p. 715-717).

(2) *Cont. Faust.*, V, 3. Cf. *Cont. Fel.*, I, 19 : Ut quid baptizati sumus ? ; *De mor. Eccl. cath.*, 78 : Quid calumniamini quod fideles ac baptismate renovati procreare filios et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant ? On peut rapprocher de ces textes le passage de la formule grecque d'abjuration cité dans la note précédente, et la phrase suivante du traité manichéen chinois publié par MM. Chavannes et Pelliot : « En nous servant de cette eau de la Loi, nous laverons toutes nos iniquités et nos graves souillures ». (*Jour. Asiat.*, 1911, p. 587).

(3) Les textes africains ne disent rien de plus. D'après l'espagnol Turribius, évêque d'Astorga, le livre des *Actes de Thomas* raconte que l'apôtre de ce nom baptisait « non avec l'eau mais seulement avec l'huile,... comme font les Manichéens » (P. L., LIV, 694). Cette assertion finale a été combattue par Beausobre (*op. cit.*, I, 415), et, plus récemment, par Lipsius (*Die apokryphen Apostelgeschichten*. Braunschweig, 1883, in-8°, t. I, p. 331). Lipsius reconnaît pourtant (*ibid.*, 333-338) que tout en faisant grand cas du baptême de l'eau en plusieurs passages (sans doute interpolés), les *Actes de Thomas* insistent davantage sur le baptême de l'huile, considéré par eux comme le « sceau » du Chrétien (cf. *supra*, p. 126, not. 1). Or Augustin nous apprend que les Manichéens faisaient un usage fréquent des *Acta Thomae* (*Cont. Adim.*, XVII, 2, 5 ; *De serm. Dom. in mont.*, I, 65 ; *Cont. Faust.*, XXII, 79) et qu'ils regardaient l'huile comme une substance essentiellement bonne et purificatrice (*De mor. Man.*, 39).

Jamais il ne mettra la main sur un objet quelconque. Il aura le vol en horreur. Moïse lui-même a défendu (*Exod.* XX, 17), bien avant Paul (*Rom.* VII, 7), de convoiter le bien d'autrui (1). Les usuriers vont contre cette règle. Leur profession vaut mieux, sans doute, que celle des agriculteurs, car elle n'endommage pas la « Croix de la Lumière » (2). Elle n'en est pas moins réprouvée par la saine morale. Un croyant parfait ne voudra point placer son argent à crédit. Il ne tiendra même pas à le garder en propriété. Au lieu de songer à acquérir des champs et des maisons, il mettra son idéal à ne rien posséder et se contentera de son pain quotidien, sans se soucier autrement de sa nourriture et de son habillement (3).

Le vrai disciple de Manichée ne s'attachera pas plus aux honneurs qu'aux richesses. Il renoncera à l'estime des hommes, pour plaire uniquement au Christ (*Gal.* I, 10) (4). Il ne s'immiscera point dans les fonctions publiques, car il s'y encombrerait de soucis qui ne lui conviennent point (5). Il laissera ce monde matériel aller son train et il n'aura d'autre souci que celui de son salut.

Tel est le genre de vie que le Christ nous conseille. A un

(1) Secund., *Epist.*, 6 ; *Cont. Faust.*, X, 1. D'après An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 95) et Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 290), l'interdiction du vol est un des dix préceptes imposés par Mani.

(2) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *De mor. Man.*, 62.

(3) *De mor. eccl. cath.*, 78 (v. *supra*, p. 131), et *Cont. Faust.*, V, 1, 3. Birouni dit de même au sujet des préceptes que Mani imposa à ses disciples : « Il leur défendit de rien posséder, à l'exception de la nourriture pour un jour et du vêtement pour une année » (*Chronology*, trad. Sachau, p. 190). Les textes de Tourfan publiés par Müller (*Handschr.*, p. 33, corrigés p. 111) mentionnent aussi « l'habit pour un an et le déjeuner et le repas principal pour un jour ». Des fresques, trouvées au même endroit, nous montrent des Manichéens portant des habits blancs et des coiffures blanches. Plusieurs textes chinois leur attribuent des vêtemens analogues (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 332-333, 348). Mais Augustin note expressément qu'ils s'habillent comme tout le monde (*Cont. Faust.*, XX, 23). En Afrique, ils ne pouvaient alors faire autrement, car les lois impériales les obligeaient à se cacher (*Cod. Greg.*, XIV, 4 ; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 3 ; 5, 7 ; 5, 9 ; *Cont. Faust.*, V, 8 ; *De Haer.*, 46).

(4) Secund., *Epist.*, 5.

(5) Honores publicos administrent, dit Augustin en parlant des Auditeurs manichéens pour montrer combien ils s'écartent des préceptes du Maître (*Cont. Faust.*, XX, 23). Encore après avoir rompu avec ses coreligionnaires, lui-même continuera de montrer peu de goût pour les fonctions publiques (*De ord.*, II, 54).

riche qui lui demande le moyen d'arriver à la vie éternelle le Sauveur se contente de répondre : « Allez, vendez tout ce que vous avez et suivez-moi » (*Matt.* XIX, 21). Presque aussitôt après il ajoute que quiconque aura quitté son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, ses terres et ses maisons, afin de marcher après lui, héritera de la vie éternelle (*Matt.* XIX, 29). « N'ayez, dit-il à ses Apôtres, ni or, ni argent, ni petite monnaie dans vos bourses, ni sac de voyage, ni double tunique, ni chaussure, ni bâton » (*Matt.* X, 8-10). Ecoutons le début de son premier discours : « Heureux les pauvres, s'écrie-t-il, heureux les doux, heureux les pacifiques, heureux les purs, heureux ceux qui pleurent, heureux ceux qui ont faim, heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » (*Matt.* V, 3-10) (1). Les Manichéens ont particulièrement retenu ces dernières paroles. Aussi supportent-ils avec une patience inlassable les poursuites incessantes auxquelles ils sont en butte. Bien loin de s'en plaindre, ils s'en vantent bien haut. Ils savent que les disciples du Christ seront toujours détestés en ce monde pervers, qui ne peut, comme eux, recevoir l'Esprit saint (*Joan*, XIV, 17 ; XV, 18) (2). Ils se rappellent, en outre, que Jésus leur a demandé non seulement de ne pas tuer mais de ne pas se fâcher, non seulement de ne pas rendre « œil pour œil et dent pour dent », mais de tendre leur joue à qui les soufflette, non seulement d'aimer leurs amis, mais de prier pour leurs ennemis et leurs persécuteurs (*Matt.* V, 21-22, 38-39, 43-44). Toute leur vie s'inspire de ces sages conseils (3).

III

Le « sceau du sein » complète l'œuvre salutaire des deux autres. Il s'oppose à la propagation du mal et il prépare ainsi le triomphe du bien.

(1) *Cont. Faust.*, V, 1, 3. Les mêmes textes ont été invoqués déjà par Adimante (*Cont. Adim.*, XIX, 1 ; XX, 1).

(2) *De mor. Man.*, 69. Cf. *Cont. Faust.*, V, 1. Le même état d'esprit se retrouve chez les Néo-Manichéens Albigeois (J. Guiraud, *Quest., d'hist.*, p. 71-72).

(3) *Cont. Faust.*, V, 1 et XIX, 3. Cf. *Act. Arch.*, 47.

La vraie morale ne se contente pas de condamner l'adultère. Elle s'attaque à la concupiscence (*Matt.* V, 27-28). Et, pour en tarir la source, elle interdit tout rapport sexuel (1). Le mariage a été institué par le Prince de ce monde, qui, après avoir engendré Adam, se hâta, dans ses desseins pervers, de lui donner une compagne. Il constitue une excitation incessante de nos mauvais penchants. Enfin, il prépare l'œuvre de la génération charnelle, qui, une fois de plus, enfermera une âme divine dans une vile portion de matière (2). On ne saurait trop redouter un pareil résultat. En nous donnant la vie, nos parents nous ont rendu un bien mauvais service. Ils ont été nos pires ennemis (3). Aussi le Christ nous demande de les quitter (*Matt.* XIX, 29). Il ne veut même pas qu'après leur mort nous revenions vers eux pour les ensevelir (*Matt.* VIII, 21-22) (4). A plus forte raison ne nous permet-il pas d'imiter leur exemple.

Tout commerce charnel est répréhensible. Cependant on pèche beaucoup plus avec une épouse attitrée qu'avec une concubine. On encourt une responsabilité plus grave quand on veut procréer des enfants que lorsqu'on cherche le seul plaisir (5). Si un Manichéen a la faiblesse de prendre une femme, il évitera du moins, autant que faire se pourra, de la rendre mère. Il aura soin surtout de ne pas l'approcher dans la période qui suit les règles, parce que le danger qu'il redoute est alors bien plus

(1) *Cont. Faust.*, XIX, 3. Cf. An Nadim, cité plus haut, p. 122, not. 1. D'après un texte chinois du VIIIe siècle, le livre manichéen des *Deux Principes* enseigne que « hommes et femmes ne doivent pas se marier » et que « se tenant l'un à l'autre ils ne doivent pas se parler », (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 354).

(2) *De Haer.*, 46; *Cont. Faust.*, XIX, 26, 29; *De contin.*, 23 *fin.*; *Cont. duas Epist. Pelag.*, I, 42; III, 25; IV, 3. Cf. *Act. Arch.*, 14; Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 25; Titus de Bostra, *Adv. Man.*, II, 33.

(3) *Cont. Faust.*, XV, 7. Cf. Von le Coq, *Türkische Manichaïca*, I, 15.

(4) *Cont. Faust.*, V, 1. Le même texte a été invoqué déjà par Adimante, *Cont. Adim.*, VI, et il sera utilisé plus tard par les Albigeois Néo-Manichéens (J. Guiraud, *op. cit.*, p. 85).

(5) *De mor. Man.*, 65; *Cont. Faust.*, XXII, 80; *Cont. Secund.*, 21, 22. Cf. Alexandre de Lycopolis, *De Plac. Man.*, 4; Titus de Bostra, *Adv. Man.*, II, 33. La même idée se retrouve très nettement affirmée chez les Albigeois Néo-Manichéens (J. Guiraud, *op. cit.*, p. 79-82).

grand (1). Ainsi, il atténuera la gravité de sa faute. Mais, pour être irréprochable, il devrait s'abstenir de tout rapport charnel (2).

C'est surtout contre ce dernier point de la morale manichéenne que les Chrétiens vulgaires ont coutume de s'indigner. Ils objectent que, d'après Paul, les gens qui « interdisent le mariage », comme ceux qui s'abstiennent de certains aliments, sont « étrangers à la vraie foi et trompés par les esprits séducteurs » (I *Tim.* IV, 1-3 (3). Mais, ici encore, ils se montrent terriblement inconséquents. Eux-mêmes ne cessent de prêcher la continence aux jeunes filles. On voit dans leurs églises presque plus de vierges que de femmes mariées (4). Ils le font, d'ailleurs, assez remarquer, comme si la virginité ne pouvait pas se trouver aussi bien chez les mules, comme si ce n'était pas le motif pour lequel on s'astreint au célibat qui en constitue le mérite (5).

Avant eux, Jésus, le Maître suprême, célèbre aussi la chasteté. Distinguant trois sortes d'eunuques, dont les uns sont tels de naissance, d'autres par accident et d'autres par libre volonté, il se prononce en faveur de ces derniers et il déclare, en propres termes,que « mieux vaut ne pas se marier » (*Matt.* XIX, 10-12). Ainsi s'expriment, après lui, ses principaux disciples, Pierre et André, Thomas et le bienheureux Jean qui eut le rare privilège d'ignorer les plaisirs de la chair (6). Tous ces Apôtres ont célébré, dans un concert divin, les louanges de la virginité. Sans doute, les Catholiques ont exclu leurs *Actes* du canon des Ecritures (7).

(1) *De mor. Man.*, 65. Cf. *Cont. Faust.*, XV, 7.

(2) *De mor. Man.*, 65 *init.*

(3) *Cont. Faust.*, XXX, 1.

(4) *Cont. Faust.*, XXX, 4.

(5) *De mor. Man.*, 28.

(6) *Cont. Faust.*, XXX, 4. Cf. Augustin, *De bono conjug.*, 21; *In Iohann. Evang. tract.*, CXXIV, 8 et Jérôme, *Epist.*, CXXVII, 5; *Cont. Jovin.*, I, 26; *In Esaiam* LVI, 5. Le trait final est certainement emprunté aux *Acta Iohannis* dont il va être question dans la note suivante.

(7) *Cont. Faust.*, XXX, 4. Fauste a ici en vue des *Actes* de Pierre, d'André, de Thomas et de Jean, qui étaient attribués à un certain Lucius (ou Leucius) Charinus et qui jouissaient, comme on le verra plus loin, d'une très grande vogue chez les Manichéens. Le recueil contenait en outre des *Actes* de Paul. Aussi Fauste invoque-t-il au cours du même paragraphe les *Acta Pauli et Theclae*. Photius qui a lu le recueil de Lucius dit que celui-ci « rejette les justes noces et regarde toute génération comme mauvaise » (*Biblioth.*, *Cod.*, CXIV). Les fragments qui nous en restent confirment pleinement ce jugement du savant byzantin

Mais ils ne peuvent pas récuser le témoignage de Paul, qui amena Thècle à rompre les liens du mariage et à promettre par vœu de garder toujours la chasteté. Pourquoi donc font-ils tenir à ce même Apôtre un langage qui démentirait sa conduite (1) ?

En réalité, le texte qu'ils allèguent n'a pas le sens qu'ils lui donnent. Les gens « étrangers à la vraie foi et trompés par les Esprits séducteurs » ne sont pas ceux qui détournent les autres du mariage, mais seulement ceux qui le leur « interdisent » violemment. Or les Manichéens se gardent bien de formuler pareille interdiction. Ils croient qu'on ne saurait, sans sottise, défendre de son autorité privée ce que permet la Loi. Ils savent, en effet, que la volonté reste toujours maîtresse, que, devant un ordre des pouvoirs publics et à plus forte raison devant celui d'un simple particulier, on peut toujours répondre : non. Aussi ne forcent-ils personne à faire comme eux. Ils exhortent seulement quiconque veut bien les entendre à suivre leur exemple. Peut-on vraiment leur en faire un grief ? N'est-on pas, au contraire, obligé, sur ce point comme sur tous les autres, de leur donner raison (2) ?

Essayons maintenant de résumer l'ensemble de leur morale. Nous verrons que, pour chacun de nous la vie est un combat incessant, livré entre Dieu et le Diable. Nous avons à lutter, non simplement contre « la chair et le sang », mais contre « les Principautés et les Puissances qui habitent dans les régions célestes ». Nos corps leur servent « d'instruments de péché ». Les règles des mœurs constituent les « armes de la justice », que nous devons leur opposer. Telle est la doctrine de Paul (*Eph.* VI, 12 ; *Rom.* VI, 13). Telle nous apparaît aussi celle de Manichée. Placés entre le Bien et le Mal nous avons à nous prononcer pour le premier et contre le second. Selon que nous saurons

(V. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I, 8).

(1) *Cont. Faust.*, XXX, 4. L'argumentation de Fauste tendrait à faire croire que les *Actes de Paul et de Thècle* étaient considérés par les Catholiques comme une œuvre canonique. En réalité, ce livre avait été désapprouvé par certains d'entre eux dès son apparition (Tertullien, *De Baptismo*, 17).

(2) *Cont. Faust.*, XXX, 4. Ces considérations apologétiques étaient déjà courantes chez les Manichéens, quand Augustin se mit à écrire contre eux (*De mor. Man.*, 65).

nous conformer à cette obligation ou que nous l'enfreindrons, nous arriverons à la vie éternelle, ou nous irons au-devant de la mort. L'attitude que nous adopterons décidera de notre destinée (3).

(1) Secundin. *Epist.*, 1 *fin.*, 2 *init.*

CHAPITRE TROISIÈME

ESCHATOLOGIE MANICHÉENNE

Si tous les hommes faisaient tout leur devoir, dit Augustin exposant les conceptions eschatologiques de Mani, le mal aurait bientôt disparu de la terre et la fin de ce monde serait près d'arriver. Malheureusement bien rares sont ceux qui mettent entièrement en pratique la loi divine. Beaucoup ne s'y soumettent que très imparfaitement et comme à contre-cœur. Le plus grand nombre se révoltent ouvertement contre elle. Nous devons donc passer en revue ces trois catégories et voir quel est le sort réservé à chacune (1).

I

Les « observateurs des préceptes célestes » ont reçu de Manichée lui-même le nom d'Elus, sous lequel on les désigne d'ordinaire. De fait, ils constituent la portion choisie qui doit entrer bientôt en possession du Royaume de Dieu (2). Ces vrais disciples

(1) Cette distinction, qui se trouve expressément formulée chez Augustin (*Cont. Faust.*, XX, 21), était fondamentale chez les Manichéens et chez Mani lui-même. Au Nadim dit que le *Shâpourâkân* comprenait trois chapitres, intitulés : « Sur la mort des Auditeurs, sur la mort des Elus, sur la mort des Pécheurs », et il décrit ainsi ces « trois chemins » : « L'un conduit au Paradis, c'est le chemin des Véridiques ; l'autre dans le monde et ses terreurs, c'est celui des protecteurs de la foi et des aides des justes ; le troisième dans les enfers, c'est celui du pécheur » (Flügel, *Mani*, p. 103, cf. *ibid.*, p. 101).

(2) V. *infra*, p. 149. Le même nom leur est donné par Hegemonius (*Act. Arch.*, 9, 10, 52), Epiphane (*Haer.*, LXVI, 28, 30), le *Khouastouanift* (IV, 67-70), et les fragments manichéens de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 85 ; Von le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 23, 24, 28).

du Paraclet se recrutent dans tous les rangs et parmi tous les âges. On trouve parmi eux non seulement des hommes mais des femmes (1) et même des enfants (2). Ils se montrent pourtant fort peu nombreux. La perfection reste toujours l'apanage d'une élite. Bien peu de gens ont le courage de s'engager dans la voie étroite qui mène au ciel (*Matt.* VII, 14 (3). Leur mérite n'en est que plus grand.

Toujours et partout le mal s'insurge contre le bien et cherche à l'étouffer. Les Catholiques, qui se targuent si faussement de conserver la tradition chrétienne, reprochent avec ostentation aux Elus de s'en écarter. Le vrai disciple de Manichée n'a point à s'inquiéter de pareilles attaques. Sa vie entière répond pour lui. Il a reçu le baptême du Christ et il en remplit toutes les obligations (4). Il a quitté père, mère, frères, sœurs et toute sa famille (*Matt.* XIX, 29). Il ne possède ni or, ni argent, ni

(1) Augustin parle de « moniales » manichéennes (*De mor. Man.*, 72; *De Haer.*, 46) et Possidius dit expressément qu'on les appelle des « Elues » (*Vit. Aug.*, 24). Cf. Saint Léon, *Serm.*, XVI, 4. La formule grecque d'abjuration anathématise les Elus et les « Elues ». Un fragment d'inscription funéraire d'une « Vierge manichéenne » a été trouvé à Salone, en Dalmatie, et signalé par Franz Cumont (*Rech.*, p. 175-177). A côté des religieux qui font profession de Manichéisme, plusieurs textes chinois mentionnent aussi des religieuses (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 585; 1913, p. 195, 301 et 333).

(2) Eos qui sub vestra disciplina sunt pueros, dit Augustin (*De mor. Man.*, 52). D'après Birouni, « chacun des Manichéens avait soin de se procurer, pour son service, un serviteur qui n'avait pas encore la barbe ni une peau dure », et on en concluait que Mani leur « permettait le contentement de la volupté près des jeunes gens ». Mais l'historien arabe ajoute que cette accusation n'était sans doute pas fondée, car il n'a rien trouvé de pareil dans ceux de ses écrits qu'il a pu lire et il estime que « son genre de vie témoigne bien plutôt contre ces allégations » (Kessler, *Mani*, p. 319). Cf. formule grecque d'abjuration, P. G., I, 1465.

(3) Secundin, *Epist.*, 3, 6. Le texte vise, d'une façon générale, les Manichéens, mais il s'applique particulièrement aux Elus qui seuls observent à la lettre les règles de Mani. D'après le traité manichéen publié par Chavannes et Pelliot, « la pitié et la bonne foi... sont le chemin étroit sur lequel on marche, en se tenant de côté le long de la grande mer des tourments dans les trois mondes; parmi des centaines et des milliers d'hommes, rarement il s'en trouve un seul pour s'engager dans ce chemin » (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 564-565).

(4) Augustin fait remarquer que, d'après les Manichéens, les « fidèles baptisés » sont tenus d'observer strictement la règle de Mani (*De mor. Eccl. cath.*, 78; *supra*, p. 137, not. 2). Par là il donne à entendre que c'est par la réception du baptême qu'on devient un Elu.

petite monnaie (*Matt.* X, 10). Il ne se préoccupe ni de son alimentation ni de ses vêtements (*Matt.* V, 25-34). Sa nourriture quotidienne lui suffit (*Matt.* VI, 11). Il n'a aucun souci du lendemain (*Matt.* VI, 34). Il réalise en sa personne l'ensemble des béatitudes évangéliques : Pauvre, doux, pacifique, il garde son cœur pur, il vit dans les larmes, il endure la faim et la soif, il supporte toutes sortes de persécutions pour la justice (*Matt.* V, 3-11). Comment peut-on douter de son Christianisme ? Il est vrai que Jean Baptiste a eu l'audace de demander à Jésus lui-même s'il était bien le Christ. A cette question impertinente le Sauveur ne daigna point répondre directement. Il en appela à son œuvre (*Matt.* XI, 4). Tout Elu peut faire de même. Si certaines gens se scandalisent à son sujet, lui aussi n'a qu'à les abandonner à leur malheureux sort (*Matt.* XI, 6). Bien loin d'aller contre l'Evangile il l'incarne ici-bas (1).

Il est surtout l'expression vivante de la Loi manichéenne (2). Il garde le sceau du sein avec un fidélité si scrupuleuse que sa chasteté est exemplaire et lui attire la vénération de tous les gens honnêtes (3). Il respecte tellement celui de la main que, bien loin d'user de violence envers un homme ou un animal, il n'osera pas même cueillir des fruits dans un jardin, ni arracher une herbe dans un champ (4). Il a, enfin, un tel souci de celui de la bouche qu'il se laisserait mourir de faim plutôt que de toucher à un poisson (5). Partout où il passe, il se fait remarquer par la pâleur de son visage, signe bien caractéristique des mortifications auxquelles il se livre (6).

(1) *Cont. Faust.*, V, 1. Tout ce passage est à rapprocher de la dernière partie du traité manichéen publié par Chavannes et Pelliot, qui décrit longuement les œuvres des *Dênâvars* ou des Elus (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 586-588).

(2) Electus vester tribus signaculis praedicatus, dit Augustin (*De mor. Man.*, 30).

(3) *De mor. eccl. cath.*, 2. Le traité manichéen, publié par Chavannes et Pelliot, dit au sujet des *Dênâvars* ou des Elus : « Pour ce qui est des femmes, ils peuvent les considérer comme des apparences vides et trompeuses ; ils ne sont pas arrêtés et embarrassés par les charmes sensuels ; tel l'oiseau qui, volant haut, ne périt pas dans les filets » (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 583).

(4) *De Haer.*, XLVI. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 32 *init.* et Epiphane, *Haer.*, LXVI, 53.

(5) *Cont. Faust.*, XVI, 9. Cf. Eutychius, cité plus haut, p. 128, not. 2.

(6) *De util. cred.*, 36. Dans un fragment de Confession, publié par Von Le Coq (*Abhandl.* de l'Acad. de Berl., 1910, p. 27), un disciple de

Il ne vit que des plantes et des fruits qu'on lui sert (1). Encore les mange-t-il bien moins pour s'en nourrir que pour mettre en lieu sûr la substance divine qui s'y trouve mêlée. Aussi a-t-il grand soin de n'en rien laisser perdre. Surtout il se gardera bien d'en laisser tomber la moindre parcelle entre des mains profanes. Il sait qu'il ne pourrait le faire sans commettre un véritable sacrilège. Il s'applique donc à consommer tout ce qu'on lui apporte (2). Et il accompagne son repas d'hymnes et de prières qui en activent l'effet salutaire (3). Enfin, dans les assemblées religieuses de son Eglise, il reçoit l'Eucharistie, qui le fait entrer en communication directe avec le Christ (4).

Beaucoup d'Elus s'en tiennent là. Ils se contentent de se sanctifier eux-mêmes. D'autres font mieux encore. Ils vont prêcher partout la doctrine du salut et lui recruter des adeptes (5). Ceux-là ocupent un rang plus élevé. Certains sont des diacres (6). D'autres ont le titre de prêtres (7). Au-dessus viennent soixante-douze évêques, par qui les uns et les autres sont ordonnés (8).

Mani s'accuse d'avoir peut-être péché « contre un autre Manichéen véridique, décharné, lumineux ». La première de ces épithètes désigne un Elu (V. *supra*, p. 144, not. 1). La seconde rappelle l'expression d'Augustin « exsangues corporibus ».

(1) Exspectant haec afferri usibus suis ab Auditoribus suis (*De Haer.*, 46). Un fragment manichéen de Touen houang dit au sujet des religieux : « Avec une dignité parfaite, ils attendent les aumônes ; si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir à leurs besoins » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 111-112 ; cf. 1911, p. 573-582).

(2) *De mor. Man.*, 52.

(3) *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12.

(4) *Cont. Fortun.*, 3 ; *supra*, p. 132, not. 1. L'Eucharistie devait être réservée aux « fidèles baptisés », par conséquent aux Elus (v. *supra*, p. 145, not. 4). De fait, Augustin, qui n'a été qu'un simple Auditeur, en a simplement entendu parler : Audivi a vobis saepe quod accipiatis (*Cont. Fortun.*, 3).

(5) *De Haer.*, 46. Mittuntur, dit Augustin. Ils ne vont pas prêcher d'eux-mêmes. Ils sont envoyés par des supérieurs hiérarchiques. Un exemple de mission manichéenne nous est donné dans une inscription chinoise découverte en 1889 à Karabalgasoun (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 195).

(6) *De Haer.*, 46. Plusieurs auteurs ont cru voir ces « diacres » mentionnés chez An Nadim et dans plusieurs textes manichéens récemment découverts (V. *Journ. Asiat.*, 1912, p. 229-230 ; 1913, p. 113, not. 4).

(7) *De Haer.*, 46. Nous avons vu déjà que Fortunat, le contradicteur d'Augustin, était un prêtre manichéen établi à Hippone (Possidius, *Vit. Aug.*, 6 ; *Retr.*, I, 16, 1 ; *supra*, p. 85).

(8) *De Haer.*, 46. Fauste de Milève est qualifié par Augustin d'évêque manichéen (*Conf.*, V, 3). Le chiffre donné ici rappelle celui des disciples

Plus haut encore se tiennent douze Maîtres, de qui dépend l'épiscopat (1). Eux-mêmes se subordonnent à un premier chef (2). Celui-ci représente Manichée, qui, jadis, eut aussi douze Apôtres (3), à l'exemple du Christ dont il continuait l'œuvre (4).

du Christ (*Luc*. X, 1). A ce propos, on peut noter que, d'après Birouni (cité par Kessler, *Mani*, p. 207-208), les sectateurs de Mani lisaient un Evangile « des soixante-dix » et que d'anciens manuscrits de Luc comptent 70 disciples du Christ, et non 72 (V. Loisy, *Les Evang. Synopt.*, t. I, p. 858, not. 2).

(1) *De Haer.*, 46. D'après An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 95), « la religion sainte contient cinq degrés : celui des Maîtres, ce sont les fils de la Douceur ; celui des Illuminés du Soleil (? v. p. 147, not. 6), ce sont les fils de la Science ; celui des Prêtres, ce sont les fils de l'Intelligence ; celui des Véridiques, ce sont les fils du secret ; celui des Auditeurs, ce sont les fils de l'Examen ». La formule grecque d'abjuration mentionne aussi « tous leurs chefs, les Maîtres, les Evêques, les Prêtres, les disciples Elus ou Elues, aussi bien que les Auditeurs et leurs disciples » (P. G., I, 1468).

(2) *De Haer.*, 46. Le traité manichéen de Touen'houang mentionne un « chef de la religion » avant les « moucho » et les « fou-to-tan » (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 581, et not. 4 de Chavannes et Pelliot). Un autre texte chinois nous montre aussi le « roi de la religion » félicitant les Ouïgours, qui viennent de se rallier à la foi dualiste (*ibid.*, 1913, p. 195). An Nadim dit, d'une façon plus précise, que les disciples de Mani obéissent à un « Imam », ou chef suprême, que celui-ci réside actuellement à Samarkand, mais qu'en principe il devrait être à Babylone et qu'il y a très longtemps habité (Flügel, *Mani*, p. 97, 105). Le même auteur nous fait connaître plusieurs de ces papes Manichéens (*ibid.*, p. 97-98, 106-108). Il nous donne même une liste d'*Epîtres* de Mani, où sont intercalées un grand nombre de « Lettres d'Imams » (*ibid.*, p. 103-105).

(3) *De Haer.*, 46. Cf. Agapius, *Kitab al-unwan* (*Patrol. orient.*, t. V, p. 533-534) Bar-Hebraeus, *Chronicon* (éd. Abbeloos et Lamy, 1872, t. I, p. 59-60) et *Hist. compar. dynast.* (éd. Pococke, 1663, p. 62), Michel le Syrien, *Chronique* (éd. Chabot, 1900, p. 199). D'après Photius (*Cont. Man.*, I, 14 *init.*) et Pierre de Sicile (*Hist. Man.*, 16 *init.*), ces « douze disciples » de Mani furent Sisinnius et Thomas, Bouddas et Hermas, Adamas (ou Adas) et Adimante, Hierax, Héraclide et Aphtonius, Agapius, Zaronas et Gabriabius. Cf. *Form. gr. d'abjur.* (P. G., I, 1468). Augustin a dû connaître une liste analogue, mais un peu différente, car il identifie Addas et Adimante (*supra*, p. 81, not. 7). Les trois séries binaires du début s'accordent assez mal avec les deux séries ternaires qui leur font suite. Comme Hegemonius connaît la triade Addas, Thomas et Hermas (*Act. Arch.*, Migne, 11, Beeson, 13), reproduite, avec quelques variantes orthographiques, par Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, VI, 31 *init.*) et par Epiphane (*Panar.*, LXVI, 5), on peut se demander si la liste primitive des douze Apôtres de Mani ne comprenait pas quatre séries de trois membres (Voir la fin de la note suivante).

(4) *De Haer.*, 46. Sans doute, dans la pensée des Manichéens, le Christ lui-même, avec ses douze Apôtres, était une image du « Troisième

Grâce à cette hiérarchie, la doctrine de vie progresse heureusement. Peu à peu les âmes s'affranchissent de la tyrannie du mal qui les opprime. Celles des Elus sont arrivées au terme de leur libération. Quoiqu'encore liées à des membres grossiers, elles savent déjà leur résister. Quand vient la mort, elles achèvent de s'en débarrasser. Jamais, dans la suite, elles n'auront à les reprendre. « La chair et le sang ne peuvent posséder le Royaume de Dieu » (I *Cor.* XV, 50). Les justes ne doivent donc pas s'attendre à voir leur chair ressusciter (1). Leur âme, débarrassée de tout lien matériel, regagne pour toujours sa première patrie. Dans son ascension, elle suit le même chemin que la substance divine arrachée aux Démons de l'air par les Vertus célestes (2). Elle est d'abord recueillie par des Anges brillants et purifiée par eux des dernières souillures qui peuvent lui rester. Puis, elle monte dans « l'air pur », jusqu'au petit luminaire. De là elle passe dans le soleil, qui la ramène dans son premier séjour et elle retrouve enfin le paradis perdu (3).

II

Tous les disciples de Manichée ne prennent pas cette voie droite qui mène au ciel. Beaucoup ne mettent pas leur vie d'accord avec leurs convictions. Ils vénèrent les Elus, mais ils ne les imitent que de loin. Par rapport à eux ils restent des profanes (4). Ils sont de simples catéchumènes qui ne veulent

Messager » assisté par ses douze Vertus (*supra*, p. 111, not. 5). Pour mieux dire, il rappelait le « Père de la Lumière », entouré, dès l'origine, par douze Eons (*supra*, p. 97, not. 6). Ces douze Eons divins étaient répartis en quatre groupes ternaires. Or nous venons de remarquer que la liste primitive des disciples de Mani devait être également divisée en triades.

(1) *Cont. Fortun.*, 19 ; *Cont. Adim.*, XII, 1 ; *Cont. Faust.*, V, 10 ; XI, 3 ; *De Haer.*, 46, etc. Cf. Hegemonius, *Act. Arch.*, 40 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 86 ; Titus de Bostra, cité par Jean Damascène, *Parall. Rupefucald.*, A. LXXIII, etc.

(2) V. *supra*, p. 109.

(3) V. *supra*, p. 110. Cette ascension de l'âme est décrite avec des détails identiques, mais plus précis, chez An Nadîm (Flügel, *Manî*, p. 100).

(4) Solum... in plebe sacerdotale hominum genus censeamus a carnibus abstinere debere, dit Fauste (XXX, 1) en parlant des Elus et en les distinguant des Auditeurs.

pas encore se soumettre aux exigences du baptême (1). Ils se comportent comme les foules qui allaient jadis entendre le Sauveur sans avoir le courage de s'adjoindre au petit groupe des disciples (2). De là vient précisément le nom qu'on leur donne. On les appelle les « Auditeurs » parce qu'ils écoutent les paroles de vie sans les mettre en pratique (3).

Ils suivent cependant une certaine règle. D'abord, ils font profession de la vraie foi. Ils réservent leurs hommages à la Majesté suprême et ineffable du Père, à Jésus-Christ, son Fils unique ainsi qu'au Saint Esprit (4). Ils adorent et ils invoquent particulièrement le Dieu du soleil et de la lune (4). Enfin ils assistent aux prières collectives et aux fêtes solennelles de leur Eglise (6). D'autre part, ils se conforment aux prescriptions communes de l'Evangile et ils les observent aussi bien que les Catholiques, avec qui on les confond souvent (7). Ils mettent

(1) Comme Pétilien a parlé du « baptême » des Manichéens, d'après le rapport d'une femme qui s'est dite leur « catéchumène », Augustin remarque « hoc (nomine) vocari qui etiam Auditores vocantur » (*Cont. litt. Petil.*, III, 20). Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 53.

(2) Ceci résulte de l'interprétation donnée par Adimante (*Cont. Adim.* XV, 2) et par Fauste (XVI, 6, XVIII, 2) à une parole du Christ (*Matt.*, XV, 11).

(3) *Cont. litt. Petil.*, III, 20. Le même nom se présente dans les manuscrits manichéens de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 3, 25, 32, 54, 85, 86, et *Festschr. W. Thomsen*, p. 209) dans le *Khouastouanift* (VIII, 1-6) et dans le traité chinois publié par Chavannes et Pelliot (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 582). Peut-être faut-il y voir une réminiscence des textes de Paul (*Rom.*, II, 13) et de Jacques (I, 22, 23, 25), qui distinguent celui qui « écoute » simplement la loi et celui qui la met en pratique.

(4) Secundin, *Epist.*, 1 *init.* C'est un simple Auditeur qui parle ici. Celui que met en scène le *Khouastouanift* (IX, 206-210) se dit tenu de rendre hommage au « Dieu Azroua » (Premier Principe), au « Dieu du Soleil et de la Lune » (le Fils, v. *supra*, p. 106, not. 4), et au « Dieu Puissant » (l'Esprit, v. *supra*, p. 105, not. 4), en même temps qu'aux « Bourkhans » ou Messagers divins qui continuent l'œuvre de ce dernier.

(5) Augustin, *Epist.*, CCXXXVI, 2. L'auditeur du Khouastouanift demande pardon des fautes qu'il a pu commettre contre « le Dieu du Soleil et de la Lune » (II, 1, 8, 15, 23).

(6) C'est ce que montre l'exemple d'Augustin, qui, tout en n'étant qu'un simple Auditeur, a assisté aux unes et aux autres (*Cont. Fortun.*, 1 *fin.*, 2 *init.*; *Cont. Epist. Man.*, 8). L'Auditeur du *Khouastouanift* s'accuse d'y avoir quelquefois manqué (XIV, 272-292).

(7) Un exemple de ce genre nous est donné dans la lettre CCXXXVI d'Augustin, qui dénonce dans un sous-diacre catholique un Auditeur manichéen. Saint Léon se plaint également que les Manichéens de Rome

même en pratique certains préceptes, particulièrement importants, de Manichée. Les Elus exhortent chacun d'eux à renoncer aux plaisirs, aux honneurs, aux richesses; à toutes les trompeuses espérances du monde qui rendent l'âme esclave de la matière (1). Ils les pressent de s'engager dans le chemin qui mène au ciel, pour pouvoir un jour le suivre jusqu'au bout, de s'entraîner dans la pratique du sacrifice afin d'arriver à vaincre leurs passions (2). Or ces conseils sont loin de rester sans effet.

En ce qui concerne le sceau du sein, les Auditeurs ne se sentent pas le courage de renoncer complètement aux plaisirs sexuels. Mais, tout en cédant aux entraînements de la concupiscence, ils s'efforcent d'en limiter le plus possible les effets pernicieux. Ils n'ont qu'une seule femme (3). Ils évitent, avec un très grand soin, de procréer des enfants qui hériteraient de leurs misères (4). Sans doute, ils violent le sceau de la bouche. Comme les gens du monde, ils mangent de la chair et ils boivent du vin. Ils n'en pratiquent pas moins, à certains jours, une abstinence très sévère. C'est ainsi qu'ils ont coutume de jeûner tous les dimanches en l'honneur du Seigneur (6). Ils respectent très peu le sceau de la main. Beaucoup d'entre eux ne se font aucun scrupule de participer aux fonctions publiques et d'aspirer aux honneurs. Ils ont des propriétés, que souvent ils cherchent à accroître. Ils moissonnent et ils ven-

se dissimulent parmi les Catholiques, assistent à leurs assemblées religieuses et communient même au corps du Christ sans oser cependant communier à son sang (*Serm.*, XLII, 5).

(1) C'est ce qu'ils ont fait pour Augustin, selon son propre témoignage (*De util. cred.*, 3). Cf. *Cont. Faust.*, V, 10.

(2) Quod videlicet tanquam meliora et maiora praecepta observare non possint quae observantur ab Electis (*Cont. litt. Petil.*, III, 20).

(3) Augustin, pendant ses neuf années de foi manichéenne, a gardé avec sa concubine la « foi conjugale » (*Conf.*, IV, 2). D'après Birouni, Mani prescrivait aux Auditeurs de se contenter d'une seule épouse (Kessler, *Mani*, p. 319).

(4) *De mor. Man.*, 65, cité plus haut, p. 140, et *Cont. Faust.*, XV, 7 : cf. XX, 23.

(5) *Cont. Faust.*, XX, 23.

(6) *Epist.*, CCXXXVI, 2. L'Auditeur du *Khouastouanift* s'accuse de n'avoir peut-être pas fait ses jeûnes comme il le devait, chaque dimanche, « en accord avec la Loi et le Rituel » (XII, 244-258). Cf. An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 97, *supra*, p. 131, not. 2).

dangent (1). Quelques-uns n'hésitent même pas à exercer la profession si malfaisante des bouchers (2). Seulement ils mettent à profit les libertés qu'ils s'octroient indûment pour subvenir aux besoins des saints, avec qui ils partagent, soit en nature, soit en argent, le fruit de leur travail (3).

En faisant part à ces hommes de Dieu des aliments qu'ils se sont procurés, ils contribuent à la libération des bons éléments qui s'y trouvent cachés. Par là ils compensent très opportunément le mal qu'ils s'obstinent à faire et ils méritent le pardon de leurs fautes (4). Au contraire, s'ils procuraient le moindre comestible à des gens qui vivent en dehors de la vraie foi, ils se rendraient coupables d'un véritable sacrilège, puisqu'ils feraient ainsi retomber une partie de la substance divine sous l'empire du Démon. Aussi, quand ils rencontrent un indigent qui n'appartient point à leur religion, ils se gardent bien de rien lui donner qui puisse se consommer. Ils croiraient commettre une faute très grave en lui offrant même un morceau de pain (5). Ils se contentent de lui remettre, par pitié, quelques

(1) *Cont. Faust.*, XX, 23. Cf. *De mor. Man.*, 62.

(2) *De mor. Man.*, 61-62.

(3) *De mor. Man.*, 60 *init.*, 61 *fin.*; *Cont. Faust.*, XXX, 5. Cf. Epiphane, *Haer*, LXVI, 53. D'après Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 290), « Mani imposa à ses disciples comme loi la dîme des biens ». L'auditeur du *Khouastouanift* s'accuse de n'avoir peut-être pas « donné exactement les sept sortes d'aumônes pour la Loi pure » (XI, 222-223 cf. 232, 233). Parmi les *Epîtres* manichéennes que signale An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 103-105), la 27e et la 44e portent « sur la dîme », la 52e « sur les quatre sortes de dîmes », la 62e sur la dîme et les différentes sortes d'aumônes ».

(4) *De mor. Man.*, 61 *init.*, 62 *fin.*; *Cont. Faust.*, VI, 4; XXX, 5; *De Haer.*, 46. Saint Ephrem nous montre, de même, les Elus mendiant leur pain quotidien et remettant, en retour, les péchés (Kessler, *Mani*, p. 301-302). L'Auditeur du *Khouastouanift* dit aussi : « Il était prescrit de prier chaque jour Dieu, la Loi et les purs Elus de nous purifier de nos péchés et de nos offenses » (XIII, 261-265). Le traité chinois publié par Chavannes et Pelliot dit encore, en parlant des « Dênâvars » ou des Elus : « Leur cœur uniforme est en harmonie (avec celui d'autrui) ; à cause de cette harmonie, les aumônes qu'ils reçoivent, ils en font une œuvre méritoire à l'usage de tous ». (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 582). Cette pratique a été comparée avec raison, quoique non sans exagération, à celle des indulgences chrétiennes (V. F. V. de Wegnern, *Manichaeorum indulgentiae cum brevi totius Manichaeismi adumbratione*, Lipsiae, 1827).

(5) *De mor. Man.*, 52, 53 *init.* La formule grecque d'abjuration maudit « ceux qui font profession d'inhumanité et ne permettent pas qu'on donne quelque chose aux pauvres » (P. G., I, 1465). Théodore

pièces de monnaie, qui, tout en lui permettant d'acheter la nourriture indispensable, ne peuvent passer directement en sa substance pécheresse (1). Par contre, ils apportent des vivres surabondants à tous les justes (2). Puis, une fois leur offrande accomplie, ils s'inclinent respectueusement devant ces saintes gens, à qui ils demandent de leur imposer les mains et de prier pour eux (3).

En somme, les Auditeurs sont bien inférieurs aux Elus. Aussi, quand ils mourront, ils n'auront pas le même sort. Ils n'iront pas tout droit au ciel, en secouant pour toujours les liens charnels. Ils resteront, au contraire ici-bas pour souffrir encore dans quelque nouveau corps (4). Mais, s'ils se sont toujours bien com-

bar Khôni, faisant sans doute allusion au même grief, leur reproche d'être « sans pitié » (Pognon, *op. cit.*, p. 184). L'Auditeur du *Khouastouanift* s'accuse d'avoir peut-être donné la substance lumineuse des cinq bons éléments, qui devait retourner vers le ciel, « à des hommes de mauvaise pensée et de mauvaise vie », et « de l'avoir ainsi dispersée et dissipée et envoyée dans un mauvais lieu » (XI, 234-243).

(1) Censetis tamen propter misericordiam... nummos dari, dit Augustin (*De mor. Man.*, 53). Ce trait, qui, venant d'un adversaire, doit être exact, montre que les Manichéens n'étaient pas dépourvus de pitié, comme le leur reprochent les textes chrétiens cités dans la note précédente. Cependant, il est curieux de constater que Fauste, passant, par deux fois, en revue les béatitudes évangéliques (*Matt.*, V, 3-12), omet, dans les deux cas, celle qui concerne les gens « miséricordieux » (*Cont. Faust.*, V, 1, 3). On peut noter aussi que le traité chinois publié par Chavannes et Pelliot dit en parlant des disciples de Mani qui sont arrivés au dernier terme de leur perfectionnement spirituel : « S'ils voient que des laïques qui ne sont pas des adeptes de la religion subissent quelque dommage ou éprouvent des chagrins, leur cœur ne s'en afflige pas » (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 583).

(2) Tam multa dantur ut consumi facile a paucis non possint, dit Augustin (*De mor. Man.*, 52). Ceci montre la ferveur des laïques manichéens qu'a connus Augustin. Le fragment chinois publié par Chavannes et Pelliot suppose des Auditeurs moins zélés, car il dit en parlant des Elus : « Si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir (à leurs besoins) » (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 112).

(3) *Epist.*, CCXXXVI, 2. Le Manichéen Turbo dit à ce même sujet, d'une façon plus précise, dans les *Acta Archelai*, 10 : « Ce qu'il y a de meilleur dans les aliments doit être donné aux Elus. Quand (ceux-ci) veulent manger du pain, ils commencent par prier et par dire à ce pain : Ce n'est pas moi qui t'ai semé, moulu, pétri et mis au four ; c'est un autre qui l'a fait et t'a porté à moi ; je te mange innocemment. Ayant dit cela en soi-même, (chacun d'eux) répond à celui qui l'a porté : J'ai prié pour toi. Et là-dessus ce dernier se retire. » Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 32, et Epiphane, *Haer.*, LXVI, 28 et 53.

(4) *Cont. Faust.*, V, 10 ; *De Haer.*, 46. Cf. Secundin, *Epist. ad Aug.*, 5 *fin.* : Desine, quaeso utero includere Christum, ne ipse rursum utero

portés, s'ils ont fidèlement suivi les conseils des saints, ils seront appelés à mener désormais la vie de ces derniers (1). S'ils ont fait preuve de quelque négligence, ils seront moins bien traités. Ils passeront dans une plante ou dans un arbre, et ils continueront d'entendre et de comprendre la parole de Dieu, mais sans faire le moindre mouvement qui leur permettrait de la mettre en pratique. Ne pouvant se libérer eux-mêmes, ils attendront que le cours fatal de leurs métamorphoses fasse d'eux la nourriture d'un Elu (2). Leur châtiment serait encore plus sévère, s'ils allaient se perdre dans l'organisme corrompu d'un animal, car ils ne sauraient plus servir d'aliment à un saint. Tel est le sort qui attend les pécheurs endurcis (3). Ils iront animer le corps de diverses bêtes, tout au moins des plus grandes, de celles qui ont été engendrées, comme eux, par les Démons (4). En somme, chacun sera puni selon la gravité de ses fautes.

III

Tous les gens de mauvaise vie ne sont pas également coupables. Certains pèchent par ignorance, d'autres par imprudence, d'autres par pure malice (5).

concludaris. La même idée est développée très longuement et sous une forme très apparentée au Bouddhisme dans l'exposé manichéen de Turbo donné par Hegemonius (*Act. Arch.*, 9). Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 31, et Epiphane, *Haer.*, LXVI, 28 et 55. Elle reparaît non seulement dans un certain nombre d'autres textes chrétiens qui dépendent des *Acta Archelai*, mais encore dans le traité chinois de Touen-houang publié par Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 532-533). D'après Birouni, Mani l'a enseigné lui-même : « Banni de l'Eranshar, il alla dans l'Inde, apprit des Hindous la métempsychose, et la transporta dans son propre système ». L'historien arabe cite même une phrase du livre des *Mystères* qui, de fait, la suppose (*India*, trad. Ed. Sachau, I, 54-55).

(1) *Cont. Faust.*, V, 10 ; *De Haer.*, 46.

(2) *De mor. Man.*, 55. Cf. *Act. Arch.*, 9.

(3) *De Haer.*, 46 ; *Cont. Adim.*, XII, 1-2 ; *Cont. Faust.*, XX, 20 *fin.* Cf. *Act. Arch.*, 9.

(4) *Cont. Adim.*, XII, 2. V. *supra*, p. 114. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 9 *init.*

(5) Cette distinction, qui sera plus tard très familière à Augustin (voir par exemple son *De diversis quaestionibus* LXXXIII, *quaest.* XXVI),

Les premiers ne se sont engagés dans la voie des Ténèbres que parce qu'ils n'en connaissaient point d'autre. Qu'on leur montre le bon chemin. Aussitôt ils le suivront et ils regretteront leur conduite passée. Ceux-là méritent une grande indulgence. Du jour où ils se convertiront, ils obtiendront le pardon de leurs fautes (1).

D'autres ont été instruits de leur origine, de leur nature propre et de leur destinée. Ils ont compris que leur âme, issue de Dieu, est spirituelle par essence et doit lutter contre la chair et le démon. Mais ils se sont laissé vaincre par leur ennemi, au lieu de le dompter. Leur responsabilité est donc beaucoup plus grande. Cependant, s'ils se repentent, ils obtiendront encore le pardon. L'indulgence est toujours offerte au repentir. L'Eglise manichéenne ne s'indigne pas contre les égarés qui reviennent à elle après l'avoir quittée. Elle ne leur reproche point leur conduite passée. Elle les accueille plutôt avec une miséricorde inlassable. Le Christ lui a donné le « pouvoir de lier et de délier » (*Matt.* XVIII, 18) et il lui a appris qu'on ne doit pas pardonner seulement sept fois mais septante fois sept fois (*Matt.* XVIII, 21-22) (2).

Malheureusement, il y a des gens qui se complaisent dans leurs péchés, qui, bien loin d'en faire pénitence, ne cessent point d'en augmenter le nombre. Pour eux il ne peut y avoir de pardon (3). Le message évangélique, qui aurait pu les sauver, comme tant d'autres, n'aura servi qu'à consommer leur perte. C'est à leur sujet que le Sauveur a dit : « Si je n'étais pas venu et si je n'avais point parlé, ils n'auraient point de péché ; mais, parce que je suis venu, que j'ai parlé et qu'ils n'ont pas voulu

est faite expressément par Fauste (*Cont. Faust.*, XXXII, 7), au sujet des erreurs que contient l'Evangile. Elle se retrouve longuement développée dans un passage de Secundin (*Epist.*, 2), que j'utilise dans la suite du texte.

(1) Secundin, *Epist.*, 2 *init.*

(2) Secundin, *Epist.*, 2 et 5. Cf. *Cont. Adim.*, VII, 1. Le premier de ces textes est appliqué, avec plusieurs autres du même genre, à l'Eglise manichéenne, dans l'allocution préliminaire au *Consolamentum* d'un « Rituel cathare » publié par Léon Clédat (*Le Nouveau Testament traduit au* XIIIe *siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1887, in-8°, p. XVII-XVIII).

(3) Secundin, *Epist.*, 2.

croire en moi, ils n'ont aucune excuse » (*Joan.* XV, 22) (1). Aussi encourront-ils les pires châtiments.

Tous nous devons paraître devant le tribunal du Christ, pour rendre compte de nos actes (*Rom.* XIV, 12) (2). Au dernier jour, le souverain Juge siègera au milieu du monde. Il enverra ses Anges à l'Orient et à l'Occident, au Nord et au Midi, et il assemblera les nations, pour faire le triage des bons et des méchants. Alors ceux-ci prendront place à sa gauche et ils s'entendront adresser ce verdict redoutable : « Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour Satan et pour ses anges » (*Matt.* XXV, 31-46) (3). Personne n'implorera pour eux la clémence divine. Manichée, qu'ils n'auront point écouté, n'entendra pas leur voix (4). Comme les vierges folles qui n'ont point attendu l'arrivée de l'époux, ils seront exclus de la salle des noces (*Matt.* XXV, 12). Comme l'invité qui s'était rendu au festin nuptial avec un habit noir, ils se verront jetés dans les « ténèbres extérieures, où il y a des pleurs et des grincements de dents » (*Matt.* XXII, 11-13) (5). Chassés du Royaume de Dieu ils appartiendront désormais à celui du Démon. Car ce sont ces deux empires opposés que représentent la « droite » et la « gauche », le « dedans » et le « dehors », le « Venez » et le « Retirez-vous » de l'Evangile (6).

La séparation finale des bons et des méchants ne s'opèrera qu'après un temps très long. Les âmes qui se sont attachées pour toujours aux Puissances mauvaises n'iront partager avec

(1) *Cont. Fort.*, 21.

(2) Secundin. *Epist.*, 3 ; *Cont. Fortun.*, 20. Cf. *Act. Arch.*, 32 : « Archelaus : « Qu'il dise s'il y a un jugement des justes et des pécheurs » — Manès : « Ce jugement existe ».

(3) Secundin. *Epist.*, 2, 3 *circ. med.* ; *Cont. Felic.*, II, 2. Plusieurs des fragments manichéens de Tourfan publiés par Müller (*Handschr.*, p. 11-15) décrivent tout au long la même scène évangélique.

(4) Secundin, *Epist.*, 2. Ce texte donne à penser que les Manichéens faisaient jouer à Mani et à d'autres Bienheureux, dans le grand drame du Jugement dernier, un rôle d'intercesseur assez semblable à celui que la mythologie chrétienne attribue à ses saints.

(5) Secundin, *Epist.*, 2. Chez Hegemonius, Manes lui-même rappelle à Archelaus « le feu de la géhenne, les ténèbres extérieures et les larmes » (*Act. Arch.*, 14).

(6) Secundin, *Epist.*, 6 *fin.* Dans le passage des *Acta Archelai* qui vient d'être cité à la note précédente, Manes rattache aussi le paradis et l'enfer évangéliques aux deux Royaumes éternels du Bien et du Mal.

elles les peines de l'enfer que lorsque celles qui se sont vouées à Dieu auront fait pour toujours leur entrée dans le ciel. Or ces dernières n'avancent que lentement et au prix de difficultés sans cesse renaissantes. Les Elus eux-mêmes en laissent échapper certaines parties qui vont reprendre à travers le monde leur existence errante. Il en subsiste quelques débris jusque dans les déchets de l'organisme. Des perles restent cachées dans le plus vil fumier (1). Peu à peu, cependant, les parcelles lumineuses simplement égarées au milieu des ténèbres suivent la voie qui leur a été tracée par leur divin ordonnateur et reviennent aux lieux d'où elles sont parties. Si quelques-unes ne peuvent se dégager spontanément, elles se sauveront à la dernière heure en passant par le feu purificateur de la justice divine (2).

En effet, le monde finira par un immense embrasement, d'où les âmes justes pourront seules sortir (3). Le puissant Eon qui le tient suspendu par le sommet, et le géant Atlas qui en supporte les fondements s'écarteront de lui et le laisseront tomber dans l'abîme (4). Alors apparaîtra un globe de feu immense et terrifiant (5). A l'intérieur seront désormais enfermés les Démons.

(1) *Cont. Faust.*, II, 5; VI, 8.

(2) *Cont. Faust.*, II, 5. D'après An Nadim, au dernier jour, « l'Ange chargé de porter la terre se dirige vers la hauteur et l'autre Ange cesse de tirer le ciel après lui; alors ce qu'il y a de supérieur se mélange avec ce qu'il y a d'inférieur, un feu éclate et se répand dans ces matières, jusqu'à ce que la Lumière qui y est répandue soit rendue à la liberté » (Flügel, *Mani*, p. 90). Cf. Sharastâni, trad. Haarbrücker, I, 289-290. Le Manichéen Turbo dit de même dans les *Acta Archelai*, 11 : « Alors l'Homophore rejette la terre et ainsi le grand feu est déchaîné et il embrase le monde entier ». Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 31, 58. Un des fragments manichéens de Tourfan publiés par Müller (*Handschr.*, p. 17-19) décrit la même scène.

(3) Post conflagrationem mundi, dit Augustin, en parlant des derniers temps (*De Haer.*, 46). Cf. Alex. de Lycop., 12, 26. D'après An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 90), Sharastâni (trad. Haarbrücker, I, 290) et un fragment manichéen de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 19), cet incendie dure 1468 ans. Il n'est donc pas à confondre avec le feu de l'enfer qui doit durer toujours.

(4) Augustin fait allusion à cette scène finale dans un texte très vague du *Contra Faustum* (XX, 9; v. *supra*, p. 107, not. 5, et 108, not. 1), qui s'explique et se précise par des textes analogues cités dans les deux notes précédentes.

(5) *De Haer.*, 46 *fin.* Titus de Bostra (I, 30 *circ. med.*, 31 *init.*) parle aussi du « globe » de feu dans lequel à la fin des temps, la matière, désormais réduite à l'impuissance, sera brûlée. Mani lui-même le mentionne, dans un texte cité par Augustin (*De nat. bon.*, 42) et par Evode (*De fid. cont. Man.*, 5).

Sur la partie supérieure se tiendront les âmes des pécheurs endurcis. Elles formeront comme le couvercle de cette immense chaudière (1). Ainsi, elles ne se mêleront pas aux Princes des Ténèbres. Elles se tiendront plutôt au-dessus d'eux pour leur fermer l'accès des régions lumineuses et les empêcher d'en troubler l'harmonie (2). Telle sera leur destinée éternelle (3). Et le Royaume de Dieu s'étendra brillant et glorieux, comme à l'origine, sans avoir plus à redouter aucune incursion des cohortes du Diable. L'ordre premier sera rétabli entièrement et pour toujours (4).

(1) *De Haer.*, 46, *fin.* Titus de Bostra (I, 31 *init.*) expose d'une manière plus vague que, d'après Manès, les âmes pécheresses seront « fixées dans le globe avec le Mal ». Dans le texte de Mani, cité par Augustin (*De nat. bon.*, 42) et par Evode (*De fid. cont. Man.*, 5), nous lisons qu'elles seront « clouées sur cet horrible globe ».

(2) *Cont. Fel.*, II, 16 *init.* Cette remarque explique comment d'autres textes donnent à entendre que finalement toutes les âmes seront sauvées. Ainsi, dans le *Contra Fortunatum*, 33, Fortunat dit à Augustin : « In contraria natura esse animam diximus ut contrariae naturae modum imponeret : modo imposito contrariae naturae sumit eamdem Deus. Ipse enim dixit : Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem sumendi eam (*Joan.*, X, 18). De même, dans les *Acta Archelai*, 25, Manes dit à Archelaus : « Salvabitur omne animarum genus ac restituetur quod perierat proprio suo gregi. » D'après Bar-Hebraeus, Mani enseignait que « la matière sera insensiblement privée de tout vestige du Bien » (*Hist. compend. dynast.*, p. 82). Enfin, dans le texte de Mani cité par Augustin (*De nat. bon.*, 42) et par Evode (*De fid. cont. Man.*, 5) nous lisons que les âmes pécheresses doivent « monter la garde » près des démons captifs.

(3) In carcere sempiterno (*De Haer.*, 46 *fin.*). Turbo dit aussi en propres termes que « les âmes des pécheurs seront enchaînées pour l'éternité » (*Act. Arch.*, 11). La même idée, sans être aussi nettement affirmée, est clairement supposée par le texte de Mani cité plus haut, comme aussi par d'autres affirmations de Secundin (*Epist.*, 2) et de Felix (*Cont. Fel.*, II, 15).

(4) *Cont. Fortun.*, 33, 35. Cf. Hegemonius, *Act. Arch.*, 11 ; Epiphane, *Haer.*, LXVI, 31, 58.

DEUXIÈME SECTION

CRITIQUE MANICHÉENNE

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DU PAGANISME

Avec les doctrines qu'ils professent sur la fin du monde, sur sa condition actuelle et sur son origine, les disciples de Mani s'opposent constamment aux adeptes du vieux Paganisme. Mais tout en les critiquant ils s'efforcent constamment de les convertir à leur foi (1). Depuis qu'il s'est joint à eux, Augustin se consacre à cette double tâche avec un zèle ardent qui n'est pas sans succès (2). Et il le fait remarquer aux Catholiques qui affectent de le regarder avec tous ses coreligionnaires comme un Païen et un transfuge (3).

I

La masse commune des Chrétiens, dit le nouvel apôtre de Mani, nous accuse de faire cause commune avec les adeptes du

(1) Fauste de Milève constate que beaucoup de ses coreligionnaires sont des païens convertis (*Cont. Faust.*, XIII, 1 *fin.*).

(2) Il convertit en particulier un païen lettré du nom d'Honorat, à qui il dédiera plus tard un de ses traités pour l'amener au Catholicisme (*De util. cred.*, 2).

(3) C'est seulement sous cette forme indirecte que la critique manichéenne du Paganisme nous est parvenue, grâce au traité de Fauste

Paganisme, de n'être par rapport à eux que des hérétiques, ou même de simples schismatiques (1). On ne saurait nous adresser un reproche plus faux ni plus absurde. Loin de nous confondre avec les Païens, nous nous inspirons constamment du pur Evangile. Et nous pouvons à juste titre nous étonner que des gens qui se disent les disciples du Sauveur ne s'en rendent pas compte (2).

Comme les Catholiques, les Manichéens professent avant tout le dogme trinitaire. Ils croient au Père qui habite la Lumière incréée, inaccessible à nos yeux charnels (I *Tim.* VI, 16), au Fils qui se présente comme la Vertu et la Sagesse de Dieu (I *Cor.* I, 24) et qui réside par l'une dans le Soleil, par l'autre dans la Lune, enfin au Saint Esprit, qui constitue la Troisième Majesté et qui a établi son séjour dans les régions de l'air (3).

et à la critique d'Augustin (*Cont. Faust.*, XX, 1-4 et 5-23). L'exposé qui en est fait ici se présente donc comme de biais et se trouve forcément très vague et incomplet.

(1) Ces critiques tiennent une grande place dans le traité de Fauste, qui se donne beaucoup de mal pour y répondre (*Cont. Faust.*, XX, 1-4). Elles sont donc antérieures aux écrits antimanichéens de l'évêque d'Hippone que ce traité semble encore ignorer (v. *supra*, p. 85, not. 3). Dès lors Augustin a dû les connaître et s'en préoccuper au temps où il professait la foi de Mani.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 2-4.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 2. Un *credo* analogue est formulé par Fortunat (*Cont. Fortun.*, 3) et par Secundin (*Epist.*, 1 *init.*). Les Manichéens qu'a connus Augustin affirmaient hautement le dogme trinitaire (*Conf.*, III, 10; *supra*, p. 76). On a cru à tort qu'ils ne le faisaient que pour rester d'accord avec leur entourage catholique. Le traité manichéen de Touen-houang, cite le passage suivant d'un autre écrit dualiste, qui ressemble étonnamment à celui de Fauste : « Si les dênâvars ont au complet dans leur personne la Loi excellente, le Père de la Lumière, le Fils de la Lumière et le Vent de la Loi Pure sont tous dans sa personne et constamment ils s'y promènent ou s'y arrêtent. Le Père de la Lumière, c'est le Vénérable de la Lumière, sans supérieur, du monde de la Lumière. Le Fils de la Lumière, c'est l'éclat du soleil et de la lune. Le Vent de la Loi pure, c'est Houei-ming (lumière bienfaisante) ». (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 556). D'après Photius (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX), le Manichéen Agapius « ose dire qu'il professe la Trinité consubstantielle ». Le premier feuillet d'un *Evangile* de Mani découvert à Tourfan porte cette doxologie : « Gloire et louange au Père, au Fils et à l'Esprit Saint » (Müller, *Handschr.*, p. 26; cf. *ibid.*, 103). Dans un passage de l'*Epître du Fondement* cité par Augustin (*Cont. Epist. Man.*, 13; *Cont. Fel.*, I, 16), Mani lui-même mentionne le « Dieu invisible », la « Droite de la Lumière » et la Piété du saint Esprit ». D'après An Nadim, il enseigne que, pour conjurer les mauvais sorts

Ils affirment aussi que, sous l'action de ce même Esprit, Jésus naît de la terre vierge et se laisse suspendre à l'arbre de la croix pour le salut des âmes (1). Eux seuls conservent le sacrement de la régénération et celui de la communion chrétienne, que le divin libérateur est venu apporter ici-bas (2). Ils sont les premiers à rappeler que le Christ a ordonné à ses disciples d'aller dans l'univers entier baptiser les Gentils au nom des trois personnes divines (3). Et ils ne se lassent pas d'inviter les fidèles qui ont reçu le saint baptême à s'incorporer la substance vivante et vivifiante du Sauveur (4). De quel droit se refuse-t-on à les regarder comme de vrais Chrétiens ?

Examinons de plus près le reproche qu'on leur fait de ne former, par rapport à la Gentilité, qu'une hérésie vulgaire ou même un simple schisme. Les schismatiques conservent les croyances et les rites de la société religieuse avec laquelle ils

dont Seth était menacé, Adam traça autour de lui trois cercles et qu'il écrivit : sur le premier le nom du Roi du paradis, sur le second celui de l'Homme primitif, sur le troisième celui de l'Esprit vivant » (Flügel, *Mani*, p. 92). Selon une remarque déjà faite (*supra*, p. 163, not. 3 et p. 109, not. 3), le Premier Homme se rattache à la terre lumineuse et l'Esprit à l'atmosphère lumineuse. La Trinité que nous trouvons ici rappelle donc celle qui a été signalée au début dans le Royaume de la Lumière (V. *supra*, p. 96).

(1) *Cont. Faust.*, XX, 2 ; Secund., *Epist.*, 3 ; Aug., *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12 ; *Conf.*, III, 10, etc. Les textes déjà cités au sujet du Premier Homme, dont la substance, ravie par les démons, passe à travers les végétaux (*supra*, p. 113, not. 5) et au sujet du Christ que ce Fils de Dieu a engendré pour le salut des âmes (*supra*, p. 121, not. 3) montrent clairement que la doctrine christologique exposée ici n'est pas propre aux Manichéens d'Afrique, comme on l'a dit parfois, mais qu'elle appartient au fond même de leur tradition religieuse. D'après Photius (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX), le disciple de Mani Agapius affecte de professer « l'Incarnation du Christ et sa crucifixion ».

(2) Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus ? Et quid Eucharistia ? objecte Felix à Augustin (*Cont. Fel.*, I, 10). Photius fait remarquer, à ce même sujet, que le Manichéen Agapius affecte d'admettre le Baptême et l'Eucharistie mais en les dénaturant (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX). Et il adresse aux Dualistes de son temps le même reproche (*Cont. Man.*, I, 7, 9), qui reparaît en termes à peu près identiques dans la Formule grecque d'abjuration (P. G., t. I, c. 1470). Les *Actes de Thomas*, qui jouissaient d'une très grande vogue chez les Manichéens accordent une importance considérable à ces deux sacrements (V. *supra*, p. 137, not. 3 et p. 132, not. 2).

(3) V. *supra*, p. 137, not. 2.

(4) V. *supra*, p. 132, not. 1.

ont rompu. Les hérétiques se contentent d'en modifier certains détails. Or les Manichéens ont des convictions et des pratiques diamétralement opposées à celles des Païens. Ceux-ci enseignent que le bien et le mal procèdent d'un même principe. Ceux-là soutiennent, au contraire, que tous les biens viennent de Dieu et tous les maux du Diable (1). Les uns croient honorer la divinité en lui consacrant des temples, des autels, des images, des victimes et de l'encens. Les autres réprouvent tout culte matériel. Leur seul temple est l'âme du juste, leur seul autel un esprit cultivé. Ils ne se représentent Dieu que par le Christ. Ils ne lui offrent d'autres veitimes et d'autre encens que les appels d'un cœur très pur (2).

Les Manichéens s'attachent si exclusivement à la prière qu'ils appellent leurs assemblées religieuses des « oraisons » (3). Ils y lisent leurs Ecritures et en particulier cette grande *Epître du Fondement* qui explique le « commencement », le « milieu » et la « fin » de toutes choses (4). Ils y font entendre aussi des hymnes, des psaumes et des cantiques, car ils aiment beaucoup la musique religieuse dans laquelle ils voient comme un écho venu du ciel (5). Mais ils s'y appliquent surtout à

(1) *Cont. Faust.*, XX, 3. Cf. *supra*, p. 95-96.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 3. L'absence de temples, de représentations figurées et d'encens liturgique signalée par Fauste doit tenir simplement pour ses coreligionnaires africains à la persécution légale qui les obligeait à dissimuler leur foi, car les Manichéens orientaux, jouissant d'une plus grande liberté avaient des églises ornées de fresques (Flügel, *Mani*, p. 98, 324-326 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 108-109) et ils faisaient une grande consommation d'encens (Chavannes et Pelliot, *ibid.*, p. 340-341). L'absence d'autels, plus générale, tenait à des causes plus profondes. Les disciples de Mani rejetaient absolument les sacrifices sanglants des Juifs et des Païens, à cause de l'horreur qu'ils professaient pour tout meurtre (v. *supra*, p. 134). Ils ne pouvaient davantage admettre avec les Catholiques des sacrifices non sanglants destinés à commémorer la mort salutaire du Christ, car ils ne croyaient pas que le Christ fût réellement mort (Alexandre de Lycopolis, *op. cit.*, 24 ; *Cont. Faust.*, XXVI, 1-2 ; *Cont. Fortun.*, 7 *fin.* ; *Conf.*, V, 16, etc.).

(3) *Cont. Fortun.*, 1 *fin.*, 2 *init.* Cf. Photius, *Cont. Man.*, I, 9 *init.* Un certain nombre de prières manichéennes ont été retrouvées près de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 61, 66-67, 75-79).

(4) *Cont. Epist. Man.*, 6 (éd. Zycha, 5) ; *Cont. Fel.*, II, 1 ; *supra*, p. 80, not. 1 et 2.

(5) *De mor. Man.*, 55 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *Cont. Faust.*, XIII, 18 et *Conf.*, III, 14 : Cantabam carmina. Les manuscrits manichéens découverts à Tourfan contiennent un grand nombre de ces hymnes

prier Dieu de leur venir en aide et de mettre fin à leurs misères. Au cours de ces invocations, ils se tournent debout et le buste incliné (1), le jour vers le grand Luminaire, la nuit vers le petit, ou, si celui-ci n'apparaît pas, vers l'aquilon, où le premier se cache (2). Toujours, en effet, ils associent ces deux astres à l'hôte divin qui y a établi sa demeure (3). C'est tout particulièrement pour ce motif qu'on les accuse de Paganisme (4). Comme on ne comprend pas leur façon d'agir, on en tire les conclusions les plus extravagantes. Beaucoup de gens font comme cette femme qui, discutant avec une de leurs adeptes et voyant sur le sol un rayon de soleil, se mit à le piétiner rageusement et s'écria, dans sa sottise justement légendaire : « Voilà le cas

(Müller, *Handschr.*, p. 28-29, 48-75 et *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch*, p. 20-28) dont des fragments intéressants avaient déjà été donnés par An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 95-97). La 72ᵉ des *Lettres* manichéennes énumérées par ce dernier auteur serait intitulée, d'après Flügel (*Mani*, p. 105) : *Sur l'excellence de la Musique*. Mais Kessler (*Mani*, p. 237-238) traduit plutôt : *A l'Auditeur Mihr*.

(1) Stant orantes (*De Haer.*, 46). Ita fit ad istum quidem solem dorsum cervicemque curvetis (*Cont. Faust.*, XX, 6).

(2) *De Haer.*, XLVI ; *Cont. Faust.*, XIV, 11 ; XX, 5 ; *supra*, p. 111, not. 1. La formule grecque d'abjuration anathématise « ceux qui se tournent vers le soleil et la lune comme vers des dieux... et suivent les mouvements du soleil dans leurs invocations multiples » (P. G., I, 1465).

(3) Ce fait est attesté d'une façon formelle par Augustin (*De vit. beat.*, 4 ; *Cont. Faust.*, XIV, 11 ; *Serm.*, XII, 11 ; L, 7, etc.) comme aussi par Secundin qui reproche à l'évêque d'Hippone de s'être posé en accusateur « entre le soleil et la lune » (*Epist.*, 3), et par Fauste lui-même qui blâme Moïse d'avoir maudit « quiconque adore le soleil et la lune » (*Deut.*, XVIII, 3 ; *infra*, p. 180) et qui déclare ne point rougir du « culte des divines lumières » (*Cont. Faust.*, XX, 1). Saint Léon dit qu'à la Nativité du Christ les Manichéens fêtent moins cette nativité que « la naissance du soleil nouveau » (*Serm.*, XXII, 4). Nous avons déjà vu que l'Auditeur du *Khouastouanift* (II, -5) demande pardon des fautes qu'il a pu commettre contre « le dieu du soleil et de la lune » (*supra*, p. 150, not. 4). D'après Photius, le Manichéen Agapius parle du soleil et de la lune comme de véritables dieux, dont la lumière ne peut pas être perçue par les yeux mais seulement par l'esprit ; il célèbre par des hymnes ces entités incorporelles et leur rend un véritable culte (*Biblioth.*, *Cod.*, 179).

(4) *Cont. Faust.*, XX, 1. Cette remarque de Fauste de trouve vérifiée non seulement par les critiques d'Augustin (voir la note précédente) mais encore par celles d'Hégemonius (*Act. Arch.*, 36), de Cyrille de Jerusalem (*Catech.*, XV, 3), de Titus de Bostra (*op. cit.*, II, 31), d'Epiphane (*Haer.*, LXVI, 87), de Saint Léon (*Serm.*, XXXV, 4), de Jean Damascène (P. G., XCVI, c. 1329), etc.

que je fais de ton Dieu ! » Mais les Manichéens n'estiment pas que des attaques si puériles méritent la moindre réponse (1).

On les accuse, il est vrai, d'avoir d'autres pratiques qui s'accompliraient dans le secret de leurs assemblées religieuses et qui rappelleraient les pires désordres des Païens. On dit, par exemple, qu'ils poussent la dépravation jusqu'à manger une sorte d'Eucharistie aspergée de semence humaine, pour s'assimiler la substance divine que celle-ci peut contenir (2). Mais

(1) *De util. cred.*, 13. Pour les Manichéens, la lumière du soleil ne se confond pas avec le dieu solaire. Elle en est une simple émission. Le dieu lui-même voyage sans cesse à travers le ciel, d'où il envoie ses rayons sur la terre pour y travailler à la libération des âmes. In caelo circuitus radiis suis etiam de cloacis membra dei vestri colligit, dit Augustin (*Cont. Faust.*, XX, 10).

(2) *De Haer.*, 46. Cf. *De mor. Man.*, 66 ; *De nat. bon.*, 47. Augustin appuie d'abord son accusation sur la dogmatique manichéenne, qui enseigne que les Vertus divines établies dans le soleil et dans la lune s'efforcent de dégager la semence contenue dans les démons de l'air (*supra*, p. 112, not. 2) et que l'âme enfermée dans les aliments passe en celui qui s'en nourrit (*supra*, p. 117, not. 1). Il fait aussi grand cas de la rumeur publique. Plus précisément il allègue des aveux faits par certains disciples de Mani « non seulement en Paphlagonie mais encore en Gaule », d'après ce qui lui a été dit à Rome. Il invoque surtout ceux qui ont été recueillis récemment à Carthage par le tribun Ursus, « préfet de la maison royale ». Devant ce dernier, une jeune fille de douze ans, nommée Marguerite, a révélé les faits dont il s'agit. Une moniale manichéenne, du nom d'Eusébie, « ayant subi le même traitement » (?) a été forcée, quoique « avec peine », à faire le même aveu ; examinée, sur sa demande, par des sages-femmes, elle a été trouvée déflorée, contrairement à ses affirmations ; alors elle a exposé, comme l'avait fait, en son absence, Marguerite, tous les détails du rite incriminé, « ubi ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur » (*De Haer.*, 46). Au milieu du ve siècle, le pape saint Léon dit avoir découvert des pratiques semblables dans la ville de Rome. Devant une assemblée d'évêques, de prêtres et de notables catholiques, il a amené un certain nombre d'Élus des deux sexes. Ces gens-là ont fait beaucoup d'aveux au sujet de leurs dogmes et de leurs rites. Ils ont confessé notamment un crime abominable, dont on ne peut parler, et dont cependant on ne saurait douter, après ce qu'en ont dit les coupables eux-mêmes, une jeune fille de dix ans, deux femmes qui l'ont élevée et formée dans ce dessein, le jeune homme qui l'a « viciée », et l'évêque, organisateur et président de la cérémonie (*Serm.*, XVI, 4). Un autre témoignage analogue, mais un peu dissemblable, est déjà donné, vers le milieu du ive siècle, par Cyrille de Jérusalem. Celui-ci fait incidemment remarquer que « les Manichéens invoquent les démons aériens sur leur abominable figue » (*Catech.*, VI, 23 *fin.*), et il ajoute un peu plus loin : « Je n'ose dire dans quoi ils trempent leur figue pour la donner à ces misérables. Que les hommes songent aux accidents de leurs

à cette allégation ils opposent un démenti formel (1). Ils concèdent que le rite incriminé peut avoir lieu dans le groupe des Cathares, qui se réclament comme eux de Manichée. Seulement ils ont soin d'ajouter que ces gens-là ne font point partie de leur Eglise (2).

rêves et les femmes à ceux de leurs menstrues » (*ibid.*, 33 *init.*). Le grief général reste le même, mais il se présente ici sous une forme assez différente.

(1) Dans le *De mor. Man.*, 66 et le *De nat. bon.*, 47, Augustin donne à entendre, sans le dire expressément, que les Manichéens protestent avec indignation contre ce grief. Il le reconnaît dans le *De Haer.* (46 : Hoc se facere negant). Une telle dénégation est d'un grand poids, venant de gens qui ont une horreur extrême du mensonge (*supra*, p. 127). Les arguments théoriques invoqués en sens contraire par l'évêque d'Hippone ont fort peu de valeur. Des faits historiques ne s'établissent point par des raisonnements. D'ailleurs les déductions augustiniennes sont illogiques. La dogmatique manichéenne enseigne que, lorsque la semence s'échappe de l'organisme vicieux, les bons éléments montent vers le ciel, seuls les mauvais descendent sur la terre (*supra*, p. 112). Pourquoi donc s'attacherait-on à recueillir ces derniers ? De plus, c'est uniquement aux démons que les Vertus divines arrachent la substance vivante. Logiquement, on ne devrait donc agir de même qu'avec les pécheurs. Or Augustin avoue (*De mor. Man.*, 66) qu'on ne le fait pas même avec les Auditeurs, mais seulement avec les Elus. Pourquoi la substance divine gagnerait-elle à passer d'un saint dans un autre ? D'autre part, les seuls témoignages un peu précis allégués par l'évêque d'Hippone n'ont été obtenus qu'à la suite d'une enquête officielle, où les témoins étaient, lui-même nous le dit, « forcés » d'avouer ce qu'on leur reprochait (*De Haer.*, 46) voir la note précédente. Que peuvent valoir de tels aveux arrachés à une jeune fille de douze ans ou à une femme, par ailleurs inconnue, qu'on a fait parler « avec peine » ? Les dépositions dont parle fort mystérieusement saint Léon présentent le même caractère. Elles ont été faites d'après un interrogatoire fort tendancieux, qui, manifestement, visait à vérifier les dires d'Augustin. D'ailleurs, si les racontars, même spontanés, de quelques individus, pris au hasard, dont le caractère ne nous est pas connu, suffisaient à discréditer toute une Eglise, on n'en trouverait aucune qui ne pût être convaincue des pires turpitudes. Enfin, les insinuations lancées par Cyrille de Jérusalem ne sont accompagnées d'aucun fait précis. Par ailleurs elles s'accordent mal avec les affirmations des témoins occidentaux. De telles divergences atténuent grandement la portée du reproche fait aux Manichéens. Leur Eucharistie aspergée de semence humaine semble aussi légendaire que le meurtre rituel si souvent imputé aux Chrétiens pendant les premiers siècles.

(2) *De nat. bon.*, 47 ; *De Haer.*, 46. Il n'est d'ailleurs pas sûr que les Cathares eux-mêmes aient vraiment pratiqué le rite dont il s'agit ici. Les accusations formulées contre eux par les Manichéens orthodoxes sont, en principe, aussi suspectes que celles qui ont été portées par les Catholiques contre les Protestants.

On leur reproche aussi de se livrer, dans leurs réunions nocturnes, à une promiscuité effroyable, où la luxure ne connaît plus de bornes (1). Qui donc a été témoin de pareilles horreurs (2)? Ceux de leurs adversiares qui les ont vus de près sont obligés de convenir, s'ils veulent être sincères, qu'ils n'ont rien constaté d'immoral au cours de leurs multiples « oraisons » (3).

Les Catholiques, si prompts à s'indigner contre ces orgies imaginaires, prêtent bien autrement le flanc à la critique. Chez eux la vertu est fort peu respectée. Les femmes surtout se conduisent très mal. Mieux vaut ne pas dévoiler leurs turpitudes,

(1) Augustin cite un cas de ce genre qui lui a été dénoncé par une femme manichéenne, mais il donne à entendre dans tout le cours de son réquisitoire que les faits rapportés par lui dénotent des habitudes très répandues et très invétérées (*De mor. Man.*, 70). Avant lui Philastrius dit que les disciples de Mani ne cessent de séduire les âmes par leur turpitude bestiale » (*De Haer.*, 61). Ambroise ajoute que, suivant l'exemple de Balaam qui enseignait le mal et la fornication comme aussi celui des Nicolaïtes également dénoncés dans la Bible, « ils joignent le sacrilège à la licence » (*Epist.*, L, 14 *fin.*). Saint Léon certifie gravement qu'on ne trouve chez eux « aucune pudeur, aucune honnêteté, aucune chasteté » (*Serm.*, XVI, 4). Au VIe siècle, Anastase le Sinaïte leur applique le reproche fait par Epiphane aux Adamites (*Haer.*, 52) de se mettre tout nus dans leurs Eglises à l'imitation d'Adam et d'Eve (P. G., LXXXIX, 963). Plus tard, la formule grecque d'abjuration les accuse de commettre le « péché contre nature », de se livrer à toutes sortes d'incestes, et, dans les réunions qu'ils tiennent à leur fête du 1er janvier, d'éteindre les lumières après s'être enivrés et de se livrer à une orgie générale où ils ne respectent ni le sexe, ni la parenté, ni l'âge (P. G., I, 1466 et 1470). D'après un texte chinois du Xe siècle, ils « se rassemblent la nuit pour se livrer à des débauches obscènes » (*Journ. asiat.*, 1913, p. 321-322, 323, 363). Selon certains adversaires des Albigeois Néo-Manichéens, ceux-ci permettraient d'avoir des rapports avec sa mère ou sa sœur et même de s'accorder toute liberté « ab umbilico et inferius » (Jean Guiraud, *Cartul. de Not. Dam. de Prouille*, t. I, p. CXVII).

(2) Dès le début de la conférence contradictoire engagée entre Fortunat et Augustin, le prêtre manichéen somme son adversaire, qui a écrit peu auparavant le *De moribus Manicheorum* de déclarer publiquement s'il a lui-même constaté rien d'immoral dans leurs assemblées religieuses pendant le temps qu'il a passé chez eux (*Cont. Fortun.* 1 *fin.*). On ne lance pas de tels défis quand on ne se sent pas bien sûr de sa cause.

(3) In oratione in qua interfui nihil turpe fieri vidi sed solum contra fidem animadverti, avoue, quoique avec peine Augustin (*Cont. Fortun.*, 3). Ailleurs il reconnaît que les Manichéens lui ont toujours prêché le sacrifice (*De util. cred.*, 2) et que beaucoup de gens étaient attirés vers eux par la dignité de leur vie (*De mor. Eccl. cath.*, 2).

pour ne pas donner aux gens qui les ignorent l'idée de les imiter (1). Mais il est bien permis de faire remarquer que des Chrétiens qui se conduisent si mal n'ont guère le droit de critiquer la conduite des Saints et de protester contre leur prétendu Paganisme (2).

Si l'on tenait à considérer les Manichéens comme des hérétiques ou des schismatiques, ce n'est pas aux Païens qu'on devrait les rattacher, mais seulement aux Juifs ou aux Chrétiens judaïsants. Comme les fils d'Abraham, ils reconnaissent le Tout Puissant et ils s'appliquent à le servir. Seulement ils ne lui offrent pas des hommages matériels et ils ne le confondent pas avec le Prince des Ténèbres. Par là ils se distinguent doublement des Circoncis (3). Comme la masse des Catholiques, ils croient que le Christ est véritablement Dieu et a droit à leurs adorations. Mais ils se le représentent d'une façon tout autre et ils lui rendent un culte bien différent. Ils ne constituent donc pas une simple secte mais une religion parfaitement distincte (4).

Ce sont bien plutôt les Catholiques qui n'ont point de vie propre. Ce sont eux qui font revivre le Paganisme. Pourquoi ont-ils rompu avec les Gentils ? Au fond, ils pensent comme eux, car, à leur exemple, ils continuent d'admettre que toutes choses viennent d'un seul Principe (5). Ils gardent même toutes leurs pratiques religieuses, en se contentant de les modifier plus ou moins. De leurs sacrifices ils ont fait des agapes (6), de leurs idoles des martyrs (7). Comme eux ils apaisent les ombres des morts en leur offrant du vin et des aliments (8). Ils célèbrent les mêmes solennités, celles par exemple des calendes et des

(1) Secundin. *Epist.*, 4.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 3.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 4.

(4) *Cont. Faust.*, XX, 4.

(5) *Cont. Faust.*, XX, 4. Cf. *Cont. Fortun.*, 14, 19, 20. Le même grief est présenté avec beaucoup de force par Manès lui-même chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 13).

(6) *Cont. Faust.*, XX, 4.

(7) *Cont. Faust.*, XX, 4.

(8) *Cont. Faust.*, XX, 4. L'évêque d'Hippone lui-même constate ces pratiques et s'insurge contre elles (*Epist.*, XXII, 3 ; XXIX, 9 ; *Conf.*, VI, 2.

solstices (1). Ils ne sont donc, par rapport à eux que des schismatiques confus.

On peut en dire autant des Juifs leurs devanciers. Eux aussi sont sortis de la Gentilité sans faire aucune modification notable à ses croyances et à ses rites. Ils ont rejeté les statues idolâtriques. Seulement ils ont gardé des temples, des autels, des prêtres, des sacrifices. Surtout ils professent les superstitions les plus dégradantes. Leur cas est pire encore que celui des autres infidèles (2).

En somme, il n'y a que deux religions, celle des Païens, à laquelle se rattachent les Juifs et les Catholiques et celle des vrais Chrétiens, représentée uniquement par les Manichéens (3). Ces derniers sont les seuls qui s'opposent nettement aux représentants de la Gentilité. Aussi sont-ils les seuls qui puissent leur en découvrir le mal et y porter remède.

II

Les Catholiques prétendent convertir les adeptes du Paganisme en établissant que les prophètes d'Israël ont longtemps à l'avance annoncé le Sauveur (4). Admettons que le procédé soit bon pour les Juifs qui se trouveraient ainsi conduits au Christianisme par leurs propres auteurs. Il ne saurait l'être pour les Païens, qui n'appartiennent point à la race des circoncis et ne reconnaissent point la loi mosaïque (5).

Supposons que nous fassions partie de cette Gentilité réprouvée par les fils d'Abraham et qu'un prédicateur veuille nous prouver la vérité de l'Evangile par celle des oracles hébraïques.

(1) *Cont. Faust.*, XX, 4. Sur ce point encore, l'évêque d'Hippone constate chez les Catholiques des survivances du Paganisme, qu'il combat avec beaucoup d'énergie (*Serm.*, CXCVII-CXCVIII : *De Calendis Ianuariis*).

(2) *Cont. Faust.*, XX, 4.

(3) *Cont. Faust.*, XX, 4 *fin.*

(4) *Cont. Faust.*, XIII, 1 *init.* Cette remarque convient très bien à l'ensemble des Apologistes des premiers siècles. Mais elle s'applique particulièrement aux compatriotes d'Augustin (Voir Tertullien, *Adv. Jud.*, 6-12 ; *Apolog.*, 18, 20 ; Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 11-14 ; Lactance, *Instit. div.*, IV, 11.

(5) *Cont. Faust.*, XIII, 1.

En le voyant s'évertuer à fonder une thèse que nous rejetons sur une autre que nous sommes encore moins disposés à admettre, nous le prendrons sûrement pour un fou. S'il veut montrer quelque sagesse, qu'il commence donc par prouver que nous devons ajouter foi aux devins d'Israël ! Il nous dira que le Sauveur lui-même s'est appuyé sur l'autorité de Moïse (*Joan.* V, 46). Ainsi le Christ se porte garant pour ses propres témoins ! Qui ne voit le vice d'un pareil plaidoyer ? Puisque nous ne croyons ni au Judaïsme, ni au Christianisme, aucun d'eux ne pourra nous amener à avoir foi en l'autre (1).

Supposons maintenant que les rôles sont intervertis et que nous voulons convertir un Païen à l'aide des Ecritures hébraïques : « Sache, lui dirons-nous, que le Christ est bien véritablement Dieu. — Comment le prouves-tu ? — En m'appuyant sur l'autorité des Prophètes. — De quels prophètes ? — De ceux des Juifs. — Je n'admets pas leur témoignage. — Le Christ l'a pourtant authentiqué ! — Que m'importe ? Je ne crois pas en lui. » Et notre interlocuteur rira aux éclats de notre sottise. Nous n'aurons rien gagné avec lui. Nous nous serons simplement couverts de ridicule (2).

Un Païen se laissera plutôt convaincre par ses coreligionnaires, si nous réussissons à lui prouver que certains d'entre eux se sont constitués les précurseurs et les hérauts du Christ. Montrons-lui d'abord que la Sibylle (3), Hermes Trisme-

(1) *Cont. Faust.*, XIII, 1.

(2) *Cont. Faust.*, XIII, 1.

(3) *Cont. Faust.*, XIII, 1 *fin.* Plus loin (XIII, 15 *init.*), Augustin, répondant à ce texte de Fauste, fait remarquer qu'on peut dire « la Sibylle » ou « les Sibylles ». Dans la *Cité de Dieu* (l. XVII, c. 23 et 24), appuyant cette remarque sur l'autorité de Varron, il dit qu'on peut distinguer, par exemple, la Sibylle d'Erythrée, celle de Cumes et celle de Samos, puis il rapporte une prophétie messianique, qui serait de la première, ou, d'après certains, de la seconde (Cf. *Epist.*, CCLVIII, 5). Un siècle auparavant, l'Africain Lactance, s'appuyant de même sur Varron, distingue dix Sibylles : la Persique, la Libyenne, la Delphique, la Cimmérienne, l'Erythréenne, la Samienne, la Cuméenne, l'Hellespontique, la Phrygienne et la Tiburtine. Mais il ajoute : « Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur... Et sunt singularum singuli libri, qui, quia Sibyllae nomine inscribuntur, unius esse creduntur » (*Instit. divin.*, I, 6 ; cf. IV, 18). C'est au recueil signalé dans ce dernier passage que Fauste fait allusion. Le texte en était très composite et renfermait beaucoup d'interpolations soit juives, soit chrétiennes, qui ont fait son succès dans les milieux ouverts à l'Evangile. Il s'est en partie

giste (1), Orphée (2) et d'autres hérauts de la Gentilité (3) professent notre foi. Il sera beaucoup plus disposé à l'admettre après eux. Déjà le cas s'est présenté souvent (4). De fait, les Païens ont eu des oracles divins. Paul distingue trois sortes de lois : celle

conservé et a été édité (*Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, in-8°), par Joh. Geffcken, qui a aussi consacré à sa composition et à son origine une excellente étude (*Komposition und Entstehungszeit der Orakula Sibyllina*, Leipzig, 1902, in-8°).

(1) *Cont. Faust.*, XIII, 1 *fin*. Sous le nom d'Hermes Trismégiste, originairement identique avec Thot, le dieu égyptien de la lune, a circulé de bonne heure une littérature abondante, qui, en Afrique, est déjà connue par Tertullien (*De anim.*, 2 et 33 ; cf. *Advers. Valent.*, 15). Lactance dit qu'Hermes Trismegiste a composé « beaucoup » de livres (*Instit. div.*, I, 6), et il cite en grec un d'entre eux, intitulé *o logos téléios* (*Instit. div.*, IV, 6 ; VII, 13 et 18). Une traduction latine de ce dernier écrit, faussement attribuée à Apulée et publiée parmi ses œuvres (Hildebrandt, *Apuleii opera omnia*, Leipzig, 1842, in-8°, t. II, p. 279 et suiv. ; Goldbacher, *Apuleii opuscula quae sunt de philosophia*, Leipzig, 1876, in-8°, p. 28 et suiv.), est citée par Augustin (*De Civit. Dei*, l. VIII, c. 23 ; cf. 24 et 26). C'est sans doute à cette œuvre que Fauste fait ici allusion. Elle a la forme d'un dialogue où Hermès est censé s'entretenir avec Asclépios, Hammon et Tat, mais ne converse réellement qu'avec le premier. Un recueil grec de textes similaires, intitulé *Poimandres*, où le même Hermes s'adresse tantôt à Tat, tantôt à Asclepios, incidemment aussi à Hammon, et dont un manuscrit incomplet nous est parvenu, a été récemment édité et fort bien étudié par R. Reitzenstein (*Poimandres*, Leipzig, 1904, in-8°).

(2) *Faust.*, XIII, 1 *fin*. Sous le nom d'Orphée, comme sous ceux de la Sibylle et d'Hermes Trismegiste, a existé une très riche littérature, que les Chrétiens ont souvent exploitée. Lactance en fait plusieurs citations (*Instit. div.*, I, 5, 6, 13) et il appelle Orphée « le plus ancien des poètes » (*Inst. div.*, I, 5). Dans la *Cité de Dieu* (l. XVIII, c. 14 ; cf. 24 et 37), Augustin le place parmi les « poetae theologi » qui ont précédé en Grèce les « physiciens ». Des fragments assez nombreux de ces écrits orphiques nous ont été conservés. Une édition critique en a été donnée par Eug. Abel (*Orphica*, Leipzig, 1885, in-8°).

(3) *Cont. Faust.*, XIII, 1 *fin*. D'après Alexandre de Lycopolis (*op. cit.*, 5 et 10), les Manichéens versés dans l'hellénisme empruntent aux Mystères le mythe de Dionysos déchiré par les Titans à qui ils font symboliser la « vertu divine » morcelée dans la matière, et aux poètes la Gigantomachie, où ils voient un souvenir de la lutte engagée par cette même matière contre Dieu ; ils invoquent des Ecritures récentes et anciennes et ils attribuent aux oracles des prophètes le même rôle que les philosophes aux principes de la raison. D'après Photius (*Biblioth.*, *Cod.*, CLXXIX), le manichéen Agapius « se sert sans pudeur, pour établir sa propre impiété, de témoins qui se sont attachés à la religion des Hellènes, notamment de Platon, et il les appelle divins et sacrés, comme celui qui est pour lui le Christ et le Sauveur ».

(4) Haec nos aliquanto ad fidem iuvare potuerunt, qui ex Gentibus efficimur Christiani, dit Fauste de Milève (*op. cit.*, XIII, 1 *fin.*).

des Gentils qui est imprimée dans leur cœur et naturellement observée (*Rom.* II, 14), celle des fils d'Abraham, qui a été gravée sur la pierre et n'a produit que le péché et la mort (*Rom.* VIII, 2), enfin celle des Chrétiens, à laquelle lui-même se trouve soumis et par laquelle il s'est affranchi de son esclavage antérieur (*Rom.* VIII, 2). De même, il admet trois sortes de Prophètes, ceux du Paganisme, dont l'un, dit-il, a qualifié les Crétois de constants menteurs, de mauvaises bêtes, de ventres paresseux (*Tit.* I, 12), ceux du Judaïsme qu'il cite souvent et que tout le monde connaît, enfin ceux de la vraie religion, qu'il place aussitôt après les Apôtres (I *Cor.* XII, 28 ; *Eph.* IV, 11), comme Jésus les a mentionnés à côté des « Sages » (*Matt.* XXIII, 34) (1).

Les oracles païens ne peuvent cependant pas suffire à engendrer la foi. Par eux seuls, ils risquent plutôt de la détruire. Chez eux, en effet, comme dans le monde physique, la Lumière est fortement mélangée de Ténèbres et le Bien se trouve sans cesse fondu avec le Mal. Un peu partout le « Semeur de nuit » a répandu l'ivraie à côté du bon grain (*Matt.* XIII, 25) (2). Il faut donc maintenant se garder d'accepter, les yeux fermés, tous les produits qui ont poussé dans le champ du Père de famille. Il importe, en d'autres termes, de ne point croire à toutes les Ecritures, mais de commencer par en faire une critique rigoureuse, pour ne garder que celles qui s'imposeront après mûr examen (3).

Dans la propagande à laquelle ils se livrent près de la Gentilité, les Catholiques ne suivent pas cette méthode sagement éclectique. Ils ont une foi aveugle et ils condamnent la raison dont la Nature a gratifié les hommes. Ils s'interdisent de séparer le vrai du faux et ils s'effarouchent devant la distinction du Bien et du Mal, comme les enfants devant les spectres dont on les menace (4). Aussi, dès qu'ils se trouvent en face de Païens cultivés, qui leur demandent pourquoi ils croient devoir ajouter foi au témoignage de Moïse et à celui du Christ, ils se conten-

(1) *Cont. Faust.*, XIX, 2.

(2) *Cont. Faust.*, XVIII, 3 ; *Cont. Felic.*, II, 2. La même idée est attribuée à Manès chez Hegemonius (*Acta Archelai*, 113). Cf. Epiphane (*Haer.*, LXVI, 65).

(3) *Cont. Faust.*, XVIII, 3.

(4) *Cont. Faust.*, XVIII, 3.

tent de faire cette réponse inepte, qui montre clairement qu'ils n'ont plus rien à dire : « Puisque vous ne croyez point, vous n'êtes point Chrétiens ». Quel effet une telle remarque peut-elle produire sur un infidèle ? Qui ne voit, d'ailleurs, qu'elle est fort peu conforme à l'Evangile ? L'Apôtre Thomas a bien douté du Christ. Cependant Jésus ne l'a point rejeté. Il s'est appliqué plutôt à le convaincre (*Joan.* XX, 27). De quel droit repousserions-nous un Païen qui ne doute point de lui mais seulement de ses représentants (1) ? Sans doute, à propos du disciple sceptique, qui n'a cru qu'après l'avoir vu, le Sauveur a déclaré que ceux qui croient sans voir sont bien plus heureux (*Joan.* XX, 29). Mais il voulait désigner par là les Chrétiens spirituels, qui négligent le témoignage des sens, non ces Catholiques attachés à la chair, dont la foi est irraisonnée et inintelligente. Ses meilleurs adeptes sont ceux qui s'attachent à lui après s'être démontré la vérité de ses doctrines, non ceux qui le suivent sans motif et sans discernement (2).

En fait, beaucoup de Gentils sont devenus de fervents Manichéens parce qu'ils ont compris que le Christ pouvait seul les sauver. Attirés d'abord par sa réputation, retenus ensuite par sa sainteté, ils se sont finalement atachés à lui à cause de la sagesse qu'ils ont trouvée en son enseignement (3). Dans les efforts qu'ils font pour convertir leurs anciens coreligionnaires, ils s'inspirent constamment de leur propre expérience. Ils s'appliquent à montrer que le Christ a été connu et glorifié par les Prophètes de la Gentilité les plus anciens et les plus réputés. Mais ils n'insistent sur sa renommée universelle que pour mieux mettre en relief les vertus qu'il a partout suscitées. Et ils ne célèbrent la pureté des mœurs chrétiennes que pour mieux faire ressortir celles des doctrines qui les ont inspirées (4). Ils ne demandent point aux gens de croire aveuglément. Au contraire, ils les engagent à ne se prononcer qu'après mûr examen. Aussi comptent-ils fort peu sur ceux de leurs néophytes qui se contentent de jurer sur la parole du Maître. Ils ne jugent leur conversion sérieuse que du jour où ils ont pu les amener à se

(1) *Cont. Faust.*, XVI, 9.
(2) *Cont. Faust.*, XVI, 9.
(3) *Cont. Faust.*, XIII, 1.
(4) *Cont. Faust.*, XII, 1.

rendre un compte exact du dogme dualiste. Pour eux la foi véritable se fonde sur la science. C'est surtout en prêchant la pure vérité qu'ils comptent dissiper l'erreur des infidèles (1).

Ils procèdent de même à l'égard des Juifs et des Chrétiens dissidents. Seulement, pour mieux les convaincre de leurs erreurs, ils commencent par invoquer contre eux leurs propres Ecritures.

(1) *De util. cred.*, 2, 21. Cf. *Retr.*, I, 14, 1 ; *De mor. Eccl. cath.*, 3. Une remarque analogue, quoique plus vague, est attribuée à Manès dans les *Acta Archelai*, 50 *init.*

CHAPITRE DEUXIÈME

CRITIQUE DU JUDAÏSME

Le Judaïsme s'exprime officiellement dans l'Ancien Testament, dit le jeune Auditeur de Carthage formé à l'école de Mani et d'Addas. Or ce recueil d'Ecritures qui se donne comme dicté par Dieu ne peut avoir été inspiré que par un Prince des Ténèbres, ennemi-né de la Lumière (1). Pour nous en convaincre nous n'avons qu'à le considérer soit en lui-même, c'est-à-dire dans sa dogmatique et sa morale, soit par rapport au Christianisme, en d'autres termes, dans son Messianisme.

I

Tout d'abord, le Dieu des Juifs se présente à nous sous un bien mauvais jour à travers tous ces écrits qu'on nous donne comme dictés par lui (2). Dès le début de la *Genèse*, il apparaît étrangement fantasque : « Au commencement, lisons-nous, il créa le ciel et la terre » (*Gen.* I, 1). Avant ce commencement, introduit d'une façon si brusque et si mystérieuse, que faisait-il donc et par quel caprice a-t-il voulu agir à tel moment précis

(1) *Conf.*, III, 14 *fin.* : Reprehendebam caecus pios patres. Cf. *ibid.*, V, 21 : *De Gen. cont. Man.*, I, 2 ; *Epist.*, CCXXXVI, 2 ; *Cont. advers. leg. et prophet.*, I, 1 ; *Cont .duas litt. Pelag.*, I, 42 ; III, 25 ; IV, 3 ; *De Haer.*, 46, etc. La même doctrine est attribuée aux Manichéens par un grand nombre d'autres témoins, notamment par Hegemonius (*Act. Arch.*, 11, 13, 40), Epiphane (*Haer.*, LXVI, 31, 57), Titus de Bostra (III, *Prolog.*), l'Ambrosiaster (*In Epist. ad Cor.* 1am. I, 2), Saint Léon (*Serm.*, IX, 4) Photius (*Cont. Man.*, I 8, et *Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX).

(2) *De util. cred.*, 36.

plutôt qu'à tel autre (1) ? Comment a-t-il pu produire non seulement le ciel mais encore la terre, puisque celle-ci existait déjà « invisible et informe » (*Gen.* I, 2) ? (2). Mais lisons ce qui suit : « Les Ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et l'Esprit divin était porté sur les eaux » (*Gen.* I, 2). Comme l'Esprit divin était en belle posture sur ces eaux qui le portaient (3) ! Où donc Dieu lui-même se trouvait-il alors, sinon dans les Ténèbres qui couvraient tout l'abîme ? (4). Sans nous demander d'où venaient ces deux choses, dont on ne nous dit pas qu'il les ait auparavant produites (5), voyons-le créant d'abord la Lumière. Après l'avoir fait apparaître, on ne sait d'où, il la trouve bonne et il s'extasie à sa vue, comme quelqu'un qui n'en avait pas auparavant la moindre idée (*Gen.* I, 4) (6). Il établit alors le jour. Seulement, par un caprice inconcevable, il le fait commencer non par le matin mais par le soir (*Gen.* I, 5) (7). Plus tard, il ordonne que toutes les eaux se réunissent en un seul lieu (*Gen.* I, 9). Si tout en était plein, comment pouvait-il les réunir en un même endroit ? (8). D'après le même texte, il fait pousser ensuite « les plantes alimentaires et les arbres fruitiers » (*Gen.* I, 11-12). N'est-ce pas lui qui, d'après l'ensemble du récit, a fait germer aussi cette multitude de plantes nuisibles et d'arbres stériles qui nous entourent ? (9). Il attend jusqu'au quatrième jour pour créer le soleil (*Gen.* I, 14-18), comme si ce n'était pas cet astre qui, par son apparition et sa disparition régulières, produit la succession des journées et des nuits. Et il l'établit, avec la lune et les étoiles, pour distinguer les temps (*Gen.* I, 14), comme si le récit qui précède ne supposait point qu'une distinction de ce genre avait déjà eu lieu (10).

(1) *De Gen. cont. Man.*, I, 3. Cf. Jean Damascène, *Dial. cont. Man.*, 6, 9.

(2) *De Gen. cont. Man.*, I, 5. Cf. *Cont. Felic.*, I, 17, *supra*, p. 96.

(3) *De Gen. cont. Man.*, I, 8. Cf. Evodius : Babidi ferimini in id quod scriptum est : Spiritus Dei ferebatur super aquas (*De fid. cont. Man.*, 36).

(4) *De Gen. cont. Man.*, I, 6. Cf. *Cont. Faust.*, XXII, 4.

(5) *De Gen. cont. Man.*, I, 7, 9.

(6) *De Gen. cont. Man.*, I, 13. Cf. *Cont. Faust.*, XXII, 4.

(7) *De Gen. cont. Man.*, I, 16.

(8) *De Gen. cont. Man.*, I, 18.

(9) *De Gen. cont. Man.*, I, 19.

(10) *De Gen. cont. Man.*, I, 20-21.

Aussitôt après, il ordonne « que les eaux engendrent des reptiles à l'âme vivante et des volatiles volant sur la terre sous le firmament céleste » (*Gen.* I, 20). Peut-on concevoir une idée plus étrange que celle de tirer de la masse aquatique non seulement les reptiles mais les oiseaux eux-mêmes ? (1). Le jour suivant, il fait produire à la terre tous les quadrupèdes, les serpents et les autres animaux qui nous entourent (*Gen.* I, 24-25). Quel besoin avait-il donc d'appeler à la vie tant d'êtres nuisibles ? (2). Il couronne tout ce beau travail en faisant l'homme « à son image et à sa ressemblance » et en lui donnant tout pouvoir « sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel, sur les bêtes sauvages et domestiques, sur la terre entière et les reptiles qui y rampent » (*Gen.* I, 26). Ce pouvoir dont il nous a gratifiés est vraiment bien précaire (3). D'autre part, si nous avons été faits « à son image et à sa ressemblance », nous devons admettre chez lui un nez, une bouche, une barbe et même des viscères. Combien une telle idée serait ridicule, si elle n'était blasphématoire ! Combien est plaisant un pareil Dieu (4) ! On comprend que, fatigué par son grand ouvrage, dont la beauté d'ailleurs l'émerveillait (*Gen.* I, 31), il ait senti le besoin de se reposer (*Gen.* II, 2), pour jouir désormais sans fatigue de ce magnifique spectacle (5).

Mais le Créateur nous réserve encore d'autres surprises. Voyez-le formant l'homme avec un peu de boue (*Gen.* II, 7). Pour faire une œuvre si noble, qui devait lui ressembler si bien, ne pouvait-il donc pas trouver une matière plus convenable ? (6). Pourquoi a-t-il donné le jour à un pécheur ? Pourquoi lui a-t-il accordé le pouvoir de pécher ? Si la faute originelle a été provoquée par la première femme, pourquoi a-t-il

(1) *De Gen. cont. Man.*, I, 24. La version des Manichéens et celle d'Augustin portaient : Eiiciant aquae reptilia animarum vivarum et volatilia volantia super terram sub firmamento caeli.

(2) *De Gen. cont. Man.*, I, 25.

(3) *De Gen. cont. Man.*, I, 29.

(4) *De Gen. cont. Man.*, I, 27. Istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare et insultare nobis quod dicamus hominem factum ad imaginem et similitudinem Dei. Cf. Anastase le Sinaïte : *Odegos*, XIV (P. G., LXXXIX, 256).

(5) *De Gen. cont. Man.*, I, 33. Cf. *Act. Arch.*, 31 *init.*

(6) *De Gen. cont. Man.*, II, 8.

mis celle-ci à côté de l'homme ? Si la cause initiale en revient au serpent, pourquoi l'a-t-il créé ? A-t-il pensé faire, en lui donnant la vie, une œuvre bonne ? (1). En fait, le texte de la *Genèse* donne bien à penser que Dieu ne s'est pas rendu un compte bien exact des conséquences de son acte. Il ne prévoyait évidemment pas qu'Adam lui désobéirait, quand il lui confiait la garde et la culture du paradis (*Gen.* II, 15 ; III, 4-8). Et il ne savait pas que ce même Adam lui avait déjà désobéi, quand il l'appelait, à travers le jardin, dans un coin duquel le coupable était allé cacher sa honte avec sa nudité (*Gen.* III, 9-11). Pourquoi n'a-t-il pas voulu lui permettre de porter la main sur l'arbre de vie ? Par crainte de le voir en manger les fruits et vivre éternellement comme lui-même (*Gen.* III, 22). Le voilà donc sujet à l'envie de même qu'à la peur (2). A la jalousie, il joint l'amour du sang et la gloutonnerie, car il veut qu'on lui immole de nombreuses victimes et qu'on lui en réserve la graisse (*Levit.* I-VII ; *Exod.* XXXIX, 14-15, etc.) (3). Il est d'un naturel tout à fait irascible (*Deut.* XXIX, 24, etc.) ne se fâchant pas seulement contre les étrangers (*Exod.* XV, 7, etc.) mais contre ses sujets les plus fidèles (*Exod.* IV, 14, etc.). Or il est terrible dans sa colère. Dans le déluge il détruit tous les êtres vivants, à l'exception des quelques privilégiés qui ont trouvé place dans l'arche (*Gen.* VII, 1-4). Plus tard, il fait périr des milliers d'hommes pour des fautes légères, parfois même pour rien (II *Sam.* XXIV, 15). Bien plus, il menace de venir avec un glaive et de n'épargner personne, ni juste, ni pécheur (*Ezech.* XXI, 3) (4). Jusque dans ses amitiés, il pratique l'exclusivisme

(1) *De Gen. cont. Man.*, II, 42. Titus de Bostra (III. *Prol.*) cite un texte manichéen où une critique analogue se trouve formulée. Cf. Jean Damascène, *Dial. cont. Man.*, 34. 68-70.

(2) *Cont. Faust.*, XXII, 4. Cette dernière critique se retrouve dans le texte manichéen cité par Titus de Bostra, dont parle la note précédente.

(3) *Cont. Faust.*, XXII, 4. Dans les *Acta Archelai*, 13, Manes dit que les Ecritures juives font de Dieu un « mangeur de chair et de sang ».

(4) *Cont. Faust.*, XXII, 4. Titus de Bostra (III, 13) dit que les Manichéens « reprochent à l'ancienne Loi d'être dure et cruelle » et qu'ils invoquent, en particulier, l'exemple d'Elie, faisant descendre le feu du ciel sur des soldats envoyés à sa poursuite (II *Rois* I, 10), et celui d'Elisée, lâchant deux ours contre des enfants qui se sont moqués de lui (II *Rois* II, 24). Jean Damascène ajoute qu'ils critiquent les ruines accumulées par Dieu lui-même dans le déluge, dans l'incendie de Sodome et dans le passage de la mer Rouge (*Dial. cont. Man.*, 41).

le plus étrange. Il dépouille les Egyptiens pour enrichir les enfants d'Israël (*Exod.* XI, 2) (1). Lui-même s'appelle à diverses reprises le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », comme s'il craignait qu'on ne le confondît avec d'autres divinités et que les prières de ses fidèles ne fissent naufrage sans cette indication précieuse. Il ne se réclame pas d'Enoch, de Noé, de Sem, ou de quelque autre juste incirconcis, mais seulement des patriarches du Judaïsme, de ceux qui ont eu part à la circoncision. Il ne reconnaît pour ses fidèles que ceux dont l'organe viril a subi une mutilation honteuse. Ainsi, non seulement sa providence est limitée à un très petit nombre d'hommes, fort arbitrairement choisis, mais encore, dans les rapports qu'il entretient avec eux, il affiche la plus déplorable obscénité (2). N'a-t-il pas montré, dès le début, au premier couple humain, combien il aimait le commerce charnel, lorsqu'il leur a donné ce singulier précepte, qui n'a été que trop suivi : « Croissez et multipliez-vous » (*Gen.* I, 28) (3).

Ses favoris sont bien dignes de lui. Voici d'abord Abraham, ce vieil éhonté, que nous entendons dire un jour à son esclave : « Mets ta main sous ma cuisse » (*Gen.* XXIV, 2) (4). Il est tellement pressé de se donner la postérité dont la promesse lui a

(1) *Cont. Faust.*, XXII, 5, *circ. fin.* D'après Epiphane (*Haer.*, LXVI, 82), Manès disait à ce propos : « Voilà un Dieu parfait ! Il a dépouillé les Egyptiens, il a chassé les Amorrhéens, les Gergeséens et les autres nations et il a donné leur terre aux fils d'Israël. Lui qui a dit : « Tu n'auras pas de convoitise » (*Exod.*, XX, 17), pourquoi leur a-t-il donné le bien d'autrui ? » La même critique ne se lit pas dans nos textes latins. Mais elle devait être faite par les Manichéens d'Afrique. Augustin s'appliquera plus tard, avec un très grand soin, à la réfuter, sans doute parce qu'il l'a entendu très souvent formuler chez eux.

(2) *Cont. Faust.*, XXV, 1. D'après Epiphane, *Haer.*, LXVI, 70, Manès dit en parlant du Dieu de l'Ancien Testament : « De lui viennent les mauvais désirs, de lui viennent les meurtres et tous les autres crimes, car il engage (ses fidèles) à voler les vêtements des Egyptiens, à lui offrir des sacrifices et tout le reste imposé par la Loi, à tuer l'homicide, et, comme si le premier meurtre ne suffisait pas, à en commettre un second, pour en tirer vengeance ! Il fait naître de mauvais désirs dans l'esprit des hommes, en dissertant aussi sur les femmes et sur le reste ».

(3) Secundin, *Epist.*, n. 3. D'après le rapport manichéen de Turbo, dans les *Acta Archelai*, 10, le « Sabaoth » qu'honorent les Chrétiens est le « père de la concupiscence ».

(4) Secundin, *Epist.*, 3. Dans les *Acta Archelai*, 40, Manès rappelle au sujet d'Abraham le texte de Paul : Habet gloriam sed non apud Deum (*Rom.*, IV, 2).

été faite par le Seigneur lui-même qu'il s'unit pour cela à sa servante, avec la permission expresse de Sara (*Gen.* XVI, 1-4). Par deux fois, il trafique indignement de sa femme, dont la beauté a séduit Abimelech ainsi que Pharaon, et il la laisse coucher avec ces deux rois, la leur présentant comme sa sœur, pour obtenir d'eux quelques misérables faveurs en retour de ce honteux service (*Gen.* XII, 10-13; XX, 1-2) (1). Son frère Loth fait pire encore, car, après avoir miraculeusement échappé à la destruction de Sodome, il se livre avec ses deux filles à un commerce incestueux (*Gen.* XIX, 30-35). N'eût-il pas mieux valu pour lui être enveloppé dans l'incendie de la ville coupable que s'en aller plus loin brûler des feux intérieurs d'une passion infâme ? (2). Isaac sait mettre à profit ces grands exemples. Lui aussi livre misérablement son épouse Rebecca aux gens d'Abimelech, pour avoir la vie sauve (*Gen.* XXVI, 7) (3). Quant à Jacob, ce grand lutteur, plus redoutable que Dares et Entelle (*Enéide* V, 362 suiv.), qui a lutté corps à corps avec Dieu (*Gen.* XXXII, 24 suiv.) (4), il erre, comme un bouc, entre ses quatre femmes, les deux sœurs, Rachel et Lia, qu'il a épousées, et leurs deux servantes Bilha et Zilpa dont il a fait ses concubines (*Gen.* XXX, 1-13). Tous les jours une véritable lutte s'engage à son sujet entre ces compagnes, dont chacune voudrait l'amener sur sa couche ; quelquefois même celle qui a obtenu cette faveur vend son droit à une autre (*Gen.* XXX, 14-16) (5). Judas, le fils de Jacob, dort avec Thamar, sa propre bru, qu'il a prise pour une prostituée, parce que sa belle-fille, qui le sait habitué à fréquenter ces sortes de personnes, a revêtu l'habit de l'une d'elles afin de le séduire (*Gen.* XXXVIII, 15-16) (6). Le roi David, particulièrement aimé de Dieu, sait fort bien marcher sur les traces de ces vénérables patriarches. Il a auprès de lui un grand nombre de courtisanes. Celles-ci cependant ne peuvent lui suffire. Il débauche encore l'épouse d'Uri, puis il fait tuer ce dernier pour se débarrasser

(1) *Cont. Faust.*, XXII, 5.
(2) *Cont. Faust.*, XXII, 5.
(3) *Cont. Faust.*, XXII, 5.
(4) Secundin. *Epist.*, 3.
(5) *Cont. Faust.*, XXII, 5.
(6) *Cont. Faust.*, XXII, 5.

d'un concurrent fâcheux (II *Sam.* XI, 2-27; XII, 1-9) (1). Son fils, le sage Salomon, a chez lui trois cents femmes, sept cents concubines et des jeunes filles sans nombre (I *Reg.* XI, 3 ; *Cant.* VI, 7) (2). Les prophètes eux-mêmes adoptent une conduite analogue. Le premier d'entre eux, Osée, a deux fils d'une prostituée, et, chose bien pire, c'est d'après un oracle divin qu'il s'est décidé à commettre pareille turpitude (*Osée* I, 2) (3). Comment s'en étonner, quand on sait que Moïse ne put se contenter d'une seule femme (*Num.* XII, 1) ? Le grand législateur des Hébreux a d'ailleurs à son actif d'autres charges très graves : le meurtre d'un Egyptien, qui ne lui avait pas fait le moindre mal (*Exod.* II, 12), le vol organisé des sujets de Pharaon (*Exod.* III, 22 ; XI, 35), des guerres fort meurtrières (*Exod.* XVII, 9 ; *Deut.* I, III, etc.), et, avec cela, des actes de cruauté vraiment inconcevables (*Exod.* XXXII, 25-29). Un tel homme est fort mal qualifié pour conduire son peuple (4).

La Loi donnée par lui se ressent d'une telle origine. Elle contient des prescriptions étranges. D'après l'une de ses ordonnances, si quelqu'un vient à mourir sans enfants, son frère doit épouser la veuve. S'il s'y refuse, celle-ci l'assignera devant les anciens du peuple, qui lui adresseront de graves réprimandes. S'il persiste dans son refus, il n'échappera pas au châtiment que mérite sa faute. Après lui avoir ôté la chaussure de son pied droit, la plaignante l'en frappera et lui crachera au visage. Il se retirera couvert de honte et son déshonneur se perpétuera sur tous ses descendants (*Deut.* XXV, 5-10) (5). La Loi déclare maudit tout Israélite qui ne laissera pas de postérité (6).

(1) *Cont. Faust.*, XXII, 5.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 5. Ce sont les chiffres que donne Fauste. Le texte du premier livre des *Rois* porte « sept cents princesses pour femmes et trois cents concubines », celui du *Cantique des Cantiques* « soixante reines, quatre-vingts concubines et des jeunes filles sans nombre ».

(3) *Cont. Faust.*, XXII, 5. Cf. Secundin, *Epist.*, 3.

(4) *Cont. Faust.*, XXII, 5. Cf. XXXII, 4. Dans les *Acta Archelai*, 40 et 43, Manès invoque contre Moïse ce qui est dit du « voile mis sur sa face », dans la seconde *Epître aux Corinthiens* (III, 7).

(5) *Cont. Faust.*, XXXII, 4.

(6) *Cont. Faust.*, XXXII, 5. Cette malédiction n'est formulée nulle part, d'une façon expresse, dans la Bible. Mais elle se rattache sans doute, dans la pensée de Fauste, à ce qui vient d'être dit du lévirat. Cf. *Deut.*, XXV, 7, 9.

Elle va encore bien plus loin, car elle se préoccupe de la manière dont on devra se comporter après l'accomplissement de l'acte conjugal et elle impose à ce sujet certaines lustrations (1). Elle ne se contente pas d'exiger que chacun des fils d'Abraham porte sur son organe viril la marque honteuse de la circoncision (*Gen.*, XVII, 15) ; elle prononce la peine de mort contre celui d'entre eux qui aurait le malheur de rester incirconcis (*Gen.* XVII, 14). Elle ne demande pas simplement qu'on passe chaque sabbat à ne rien faire (*Exod.* XX, 10-11) ; elle veut qu'on lapide quiconque aura manqué à cette règle (*Nombr.* XV, 32-36). Plus généralement, elle prescrit de sévir sans pitié contre quiconque aura violé un seul de ses préceptes (*Deut.* XXVII, 26) (2).

Si l'on ne veut pas encourir les plus terribles châtiments, on célébrera donc la Pâque en souvenir de cet Exode où les Egyptiens furent odieusement volés et où un ange de Dieu fit périr leurs premiers-nés (*Exod.* XII, 29-36). On immolera alors un agneau, pour le manger pendant la nuit, et durant une semaine on s'abstiendra de pain pour se nourrir de laitues et d'azymes (*Exod.* XII, 1-36 ; *Levit.* XXIII, 5-8). Cinquante jours après, à la Pentecôte, on offrira au Seigneur deux pains faits de fleur de farine, sept agneaux d'un an, un jeune taureau avec deux béliers et même un bouc (*Levit.* XXIII, 15-21). En temps ordinaire, on mangera de tout animal qui a la corne fendue avec le pied fourchu et qui rumine, mais on s'abstiendra de celui en qui une seule de ces conditions ferait défaut, même du porc, du lièvre et du hérisson. De même on mangera d'un poisson qui a des nageoires et des écailles, mais on s'abstiendra de tout autre, si savoureux soit-il (*Levit.*, XI, 2-12 ; *Deut.* XIV, 4-10) (3). On se gardera bien de marier dans ses habits la pourpre avec le lin. On évitera comme un adultère d'associer ce dernier avec la laine, et comme un sacrilège de

(1) Non lavabis manum post coïtum coniugis, dit Secundin, en faisant allusion aux préceptes de l'Ancien Testament (*Epist. ad Aug.*, 3). Sans doute a-t-il en vue un passage du *Lévitique* (XV, 16) relatif à l'impureté légale provoquée par l'accomplissement de l'acte conjugal : Vir de quo egreditur semen coïtus lavabit aqua corpus suum. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 33, *fin.*

(2) *Cont. Faust.*, XXXII, 5.

(3) *Cont. Faust.*, XXXII, 3.

faire labourer un bœuf avec un âne (*Deut.* XXII, 10-11). Enfin, on ne confiera point les fonctions sacerdotales à quelqu'un qui aurait le malheur d'être chauve ou mal fait (*Levit.* XXI, 5, 18-20). De telles ordonnances ne sont-elles pas ridicules et indignes de Dieu ? (1).

Sans doute la Loi juive a du bon. Elle défend l'homicide, l'adultère, le parjure (*Exod.* XX, 13, 14, 16) (2). Mais elle tient ces sages prescriptions des Gentils, qui les ont conçues dès l'origine. Et, comme une lèpre hideuse ou une rouille malfaisante, elle en altère la pureté sous prétexte d'en combler les lacunes (3). En rejetant ses additions grossières et ineptes, nous ne faisons que défendre la vraie Loi. De même, nous servons la cause des Prophètes en dénonçant les crimes imputés à certains d'entre eux. Qu'on nous montre que ceux-ci sont innocents ! Nous serons les premiers à les louer. Mais nous ne rejetterons alors que plus résolument les livres mensongers qui les ont calomniés (4).

II

Si imparfaits que soient les écrits de l'Ancien Testament, disent les Catholiques, ils ont du moins le grand mérite d'avoir prédit le Christ (5). Plût à Dieu que cette dernière affirmation fût vraie, que Moïse et tous les Prophètes du Judaïsme eussent jadis annoncé le Sauveur ! Bien loin de nuire à notre foi, une telle constatation ne pourrait que la servir, et nous accueillerions avec empressement ces oracles messianiques, tout en continuant de rejeter la dogmatique et la morale pernicieuses qui s'y trouvent mêlées. Qui n'aime à cueillir des fleurs sur les épines, des fruits sur les arbres, du miel sur les essaims ? Qui ne se

(1) *Cont. Faust.*, VI, 1.

(2) *Cont. Faust.*, XXII, 2. Dans la pensée de Fauste, ces trois préceptes se rattachent aux trois sceaux de la morale manichéenne.

(3) *Cont. Faust.*, XXII, 2.

(4) *Cont. Faust.*, XXII, 3.

(5) *Cont. Faust.*, XVI, 1 *init.*; cf. XII, 1 ; XIII, 1 ; XVII, 1 ; XVIII, 1 ; XIX, 1. La même idée est mise en avant et discutée dans le fragment de Sérapion de Thmuis, qui a été annexé au traité de Titus de Bostra (III, 2, 4, 6).

plaît à voir venir des perles dans l'Océan, des pierres précieuses dans le sol, ou de belles récoltes en pleine forêt ? On prend bien à la mer ses poissons en lui laissant son eau. Nous reconnaissons bien que les démons eux-mêmes ont rendu témoignage au Sauveur et nous n'acceptons pas pour cela tous leurs dires. Pourquoi n'accorderions-nous pas que Moïse a prophétisé, tout en continuant de rejeter sa Loi ? (1). Pourquoi ne dirions-nous pas la même chose de ses disciples, tout en désapprouvant leur vie ? Après tout, si les représentants du Judaïsme ont cru en Jésus, ils ne sont que plus coupables de n'avoir pas mis leur conduite d'accord avec leur foi. A eux s'applique le reproche adressé par l'Apôtre Paul aux Sages du Paganisme : « Ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire et les actions de grâces qui lui étaient dues ; ils se sont évanouis dans leurs pensées et leur cœur insensé s'est enténébré » (*Rom.* I, 21) (2).

Mais la question est de savoir si réellement ils ont prédit le Christ. Le fait est loin d'être établi. Nous avons beau « scruter leurs Ecritures » (*Joan.* V, 39), nous n'y relevons pas le moindre indice du Sauveur (3). Moïse lui-même, le Maître de tous les Prophètes juifs, reste complètement muet à ce sujet. Peut-être est-ce simplement parce que nous n'avons pas bien su l'interroger. Adressons-nous pour en avoir le cœur net, aux Catholiques plus intelligents ou plus instruits, qui nous reprochent notre ignorance (4).

Ils nous répondent que le grand Législateur affirme avoir reçu de Dieu cette promesse, à propos des Hébreux : « Je leur susciterai un Prophète d'entre leurs frères, semblable à toi » (*Deut.* XVIII, 18) (5). Mais ce ne peut être le Christ qui se trouve visé dans ce passage. Jamais il ne s'est présenté comme un « Prophète ». D'ailleurs, il ressemble fort peu à son prétendu modèle. Celui-ci n'était qu'un homme ; lui au contraire

(1) *Cont. Faust.*, XVI, 1. Les remarques de Fauste s'accordent très bien avec le syncrétisme dont Mani et ses disciples ont constamment fait preuve et elles découlent logiquement de la dogmatique manichéenne qui montre le bien partout mêlé au mal.

(2) *Cont. Faust.*, XII, 1 *fin.*

(3) *Cont. Faust.*, XII, 1.

(4) *Cont. Faust.*, XVI, 2 *init.*, 3 *init.* Cf. Titus de Bostra (III, 6).

(5) *Cont. Faust.*, XVI, 4. Dans les *Acta Archelai*, 44, l'évêque Archelaus invoque déjà ce texte contre Manès.

est Dieu. L'un est né, selon la loi commune, d'une femme, et l'autre, à en croire les Catholiques, d'une vierge. L'un a vécu comme un pécheur et l'autre comme un saint. L'un a été condamné à mourir sur une montagne en punition de ses fautes (*Deut.* XXXII, 50-51) ; l'autre, dit-on, s'est livré de lui-même à la mort, malgré son innocence, afin de plaire à Dieu (*Joan.* X, 18). Comment pourrions-nous les comparer ? Les Juifs qui connaissent leurs Écritures nous accuseraient avec raison ou d'inintelligence ou de mensonge (1).

Vient maintenant le passage célèbre, d'après lequel ces mêmes Juifs « verront leur vie suspendue » (*Deut.* XXVIII, 66). Les Catholiques ont coutume de l'appliquer à la scène du Calvaire (2). Pour le rendre plus significatif ils ajoutent les mots « au bois », qui ne peuvent s'entendre que de la croix. Mais le texte, débarrassé de leur glose, ne se rapporte en aucune manière à la Passion. Le contexte montre, de la façon la plus claire, qu'il vise un tout autre objet. Dieu vient de prononcer les plus terribles malédictions contre les fils d'Israël qui violeront la Loi. Il a prédit notamment que leurs ennemis les réduiront en servitude. Il ajoute ici que leur vie même sera en suspens et tout à fait précaire. Combien une telle annonce est peu messianique (3) !

Les Catholiques ont encore deux textes à alléguer. Dans l'un, Moïse déclare « maudit quiconque est pendu au bois » (*Deut.* XXI, 23) ; dans l'autre, il demande qu'on tue tout prince ou tout prophète qui voudrait détourner les Juifs de leur Dieu ou de leur Loi (*Deut.* XIII, 5) (4). Effectivement le Christ s'est appliqué à détourner ses compatriotes de leur Dieu et de leur Loi et il a été pendu au bois (5). Mais, que doit-on en conclure sinon que le Législateur des Hébreux s'est nettement prononcé contre lui (6) ? La malédiction qu'il prononce contre quiconque

(1) *Cont. Faust.*, XVI, 4.

(2) *Cont. Faust.*, XVI, 5. Ce texte est aussi invoqué par Archelaus contre Manès chez Hegemonius, *Act. Arch.*, 43 *fin.*

(3) *Cont. Faust.*, XVI, 5.

(4) *Cont. Faust.*, XVI, 5.

(5) *Cont. Faust.*, XVI, 5 : cf. XIV, 1. *Cont. Felic.*, II, 10 *fin* (paroles de Felix). Ceci ne doit être entendu qu'au sens manichéen exposé plus haut (p. 114, not. 1).

(6) *Cont. Faust.*, XVI, 5.

pend au gibet est aussi générale que possible. Elle s'applique par conséquent au Sauveur lui-même, tandis qu'elle épargne Barabbas, qui a esquivé le supplice mérité par ses fautes. Elle va atteindre, avec Jésus, non seulement le larron repentant, qui s'entendit dire au cours de son supplice : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis » (*Luc* XXIII, 43), mais encore les apôtres Pierre et André et tant d'autres martyrs qui ont eu une fin analogue (1). Elle pourrait frapper jusqu'aux plus fidèles observateurs de la Loi mosaïque. Celle-ci n'hésite pas à déclarer également maudit « quiconque adore le soleil et la lune » (*Deut.* XVIII, 3) (2). Supposons un Juif qui, au temps des empereurs païens aura refusé pareille adoration et subi pour ce motif le supplice de la croix. Il ne se sera dérobé à la seconde malédiction que pour tomber sous la première. Sans être un prophète et en s'inspirant simplement de la prudence la plus élémentaire, Moïse eût dû se rendre compte qu'on peut être condamné au gibet sans avoir commis la moindre faute. Or il déclare qu'on ne peut l'être sans encourir la malédiction, non seulement des hommes mais de Dieu même (3). Pour l'excuser, quelqu'un dira peut-être que sa malheureuse phrase s'applique à la pendaison, non point à la crucifixion. Mais cette explication trop bienveillante est démentie par Paul (*Gal.* III, 13), dont nul Catholique ne récusera l'autorité (4). D'ailleurs Moïse ne s'est-il pas exprimé en termes analogues contre quiconque ne laisse pas d'enfants en Israël (*Deut.* XXV, 5-10), et n'a-t-il pas ainsi atteint à nouveau le Sauveur ? On dirait qu'il s'est plu à accumuler les malédictions sur lui et ses disciples (5).

Bien loin d'avoir frayé les voies au Christianisme, la Loi juive en est l'antithèse parfaite. L'Ancien Testament et le Nou-

(1) *Cont. Faust.*, XIV, 1. Le crucifiement de Pierre et celui d'André sont racontés longuement dans les *Actes* romanesques de ces deux Apôtres, dont Fauste faisait le plus grand cas. V. *supra*, p. 141, not. 7.

(2) *Cont. Faust.*, XIV, 1.

(3) *Cont. Faust.*, XIV, 1. Fauste raisonne ici en se plaçant au point de vue des Catholiques, car, pour lui, l'adoration du soleil et de la lune est un acte religieux et il ne veut pas « rougir du culte des divines lumières ». (*Cont. Faust.*, XX, 1). Cf. *supra*, p. 163, not. 3.

(4) *Cont. Faust.*, XIV, 1. Dans les *Acta Archelai*, 28, Manès lui-même invoque déjà ce texte contre l'évêque Archelaus.

(5) *Cont. Faust.*, XIV, 1.

veau se contredisent sur une foule de points fort importants (1). Adimante l'a fort bien établi (2). Mais il est bon de reprendre la série de ses démonstrations.

D'après la *Genèse* (I, 1), le monde a été fait par Dieu ; d'après l'Evangile (*Joan.*, I, 10), il est l'œuvre du Christ (3). Le premier de ces écrits enseigne que le Créateur s'est reposé après le sixième jour (*Gen.* II, 2) ; le second déclare que le Père ne cesse point d'agir (*Joan.*, V, 17) (4). L'un nous dit que « l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme » (*Gen.* II, 24), l'autre qu'il abandonnera sa propre épouse, comme sa famille et tout le reste de ses biens et qu'il en sera récompensé en ce monde et en l'autre (*Matt.*, XIX, 29) (5). Dans l'un, le Seigneur annonce à Caïn que, malgré son travail, la terre demeurera stérile (*Gen.* IV, 10-11) ; dans l'autre, il nous promet de nous nourrir comme les oiseaux du ciel, sans que nous ayons à nous mettre en peine du lendemain (*Matt.*, VI, 25-26) (6). Selon la suite du texte génésiaque (V, 1 cf. I, 26), Adam, notre premier père, a été fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance ; or le Christ appelle ses interlocuteurs « race de vipères » et « fils du diable » (*Matt.*, XXIII, 33 ; *Joan.*, VIII, 44) (7).

Dans l'*Exode* (XX, 12), Dieu nous prescrit d'honorer nos parents ; dans l'Evangile (*Matt.* VIII, 21-22) il ne veut seulement pas que nous allions les ensevelir (8). Là, il se déclare disposé à punir les fautes des pères jusque sur leurs enfants (*Exod.* XX, 5) : ici, nous voyons qu'il fait luire son soleil sur les méchants comme sur les bons et tomber sa pluie sur les pécheurs aussi bien que sur les justes (*Matt.*, V, 45) (9). Lui-même dit aux Juifs : « Œil pour œil, dent pour dent » (*Exod.*

(1) *Cont. Faust.*, *Prolog. init.* La même démonstration est attribuée à Manès lui-même chez Hegémonius (*Act. Arch.*, 40) : Cœpit dicere plurima ex lege, multa etiam de Evangelio et Apostolo Paulo, quae sibi viderentur esse contraria. Cf. Epiphane, *Haer.*, LXVI, 42.

(2) V. *supra*, p. 81-82.

(3) *Cont. Adim.*, I, *init.*

(4) *Cont. Adim.*, II, 1.

(5) *Cont. Adim.*, III, 1.

(6) *Cont. Adim.*, IV.

(7) *Cont. Adim.*, V, 1.

(8) *Cont. Adim.*, VI, 1.

(9) *Cont. Adim.*, VII, 1

XXI, 24) ; au contraire, il demande aux Chrétiens de ne point répondre à ceux qui les maltraitent, mais, si quelqu'un les frappe sur une joue, de présenter l'autre, et, si quelqu'un prend leur tunique, d'abandonner aussi leur manteau (*Matt.* V, 38-40) (1). Moïse affirme qu'il lui a apparu sur la montagne du Sinaï (*Exod.* XXIV, 9-11), après s'être montré à Adam et à Eve, au serpent lui-même et à Caïn, ainsi qu'à un certain nombre de patriarches (*Gen.* II, 15, 22 ; III, 9-19 ; IV, 6, 9 ; V, 24, etc.) ; au contraire, Jésus affirme que nul ne l'a jamais vu (*Joan.* I, 18), que nul n'a jamais aperçu sa face ni entendu sa voix (*Joan.* V, 37-38) (2). Nous apprenons, avec l'un, qu'il réside au milieu du peuple, dans un tabernacle fait d'or, d'argent et d'airain, de pourpre, de lin et d'écarlate, de poils de chèvres et de peaux d'agneaux (*Exod.* XXV, 3-8) ; avec l'autre, que la terre est simplement l'escabeau de ses pieds, que le ciel est son trône (*Matt.* V, 35), et qu'il habite une Lumière inaccessible (I *Tim.* VI, 16) (3). Là, il se qualifie de « Dieu jaloux » (*Exod.* XXXIV, 14) ; ici, il est invoqué sous le titre de « Père juste » (*Joan.* XVII, 25) (4).

D'après le *Deutéronome* (IV, 24), il est un « feu dévorant » ; d'après l'Evangile (*Marc* X, 18), lui seul est bon (5). L'un de ces livres enseigne que l'âme réside dans le sang (*Deut.* XII, 23) ; l'autre l'en distingue en disant que les hommes ne peuvent rien sur l'âme (*Matt.* X, 28), et Paul accentue la même distinction, en ajoutant que le sang n'entrera pas dans le royaume des cieux (I *Cor.* XV, 50) (6). La Loi juive veut qu'on mange de « toute chair » (*Deut.* XII, 20) ; celle des Chrétiens nous conseille de ne toucher à aucune (*Luc* XXI, 34) (7). Peu soucieuse

(1) *Cont. Adim.*, VIII. Dans les *Acta Archelai*, 40, Manès fait déjà ressortir la même antinomie.

(2) *Cont. Adim.*, IX.

(3) *Cont. Adim.*, X.

(4) *Cont. Adim.*, XI.

(5) *Cont. Adim.*, XIII, 1. Cette antinomie se rattache à la précédente, quoiqu'elle en soit séparée dans la critique d'Augustin. Le même texte du *Deutéronome* est déjà critiqué par Manès chez Cyrille de Jérusalem *Catech.*, VI, 27.

(6) *Cont. Adim.*, XII, 1. Cette nouvelle antinomie se rattache à la suivante, bien qu'elle en soit également séparée dans la critique d'Augustin.

(7) *Cont. Adim.*, XIV.

de rester d'accord avec elle-même, la première interdit l'usage de certaines viandes et permet celui de plusieurs autres (*Deut.* XIV, 3 *suiv.* ; *Levit.* XI, 2-47) ; la seconde ne fait à leur sujet aucune différence, elle les interdit toutes également aux saints et elle les permet toutes également au peuple (*Matt.* XV, 10) (1). Le *Deutéronome* (V, 12-15) présente le sabbat comme aussi nécessaire à l'homme que la circoncision ; le Christ maudit les gens qui imposent ces pratiques ainsi que ceux qui s'y soumettent (*Matt.* XXIII, 15), et l'Apôtre Paul condamne les uns et les autres en termes fort sévères (*Gal.* IV, 10-11) (2). La même Loi des Juifs ordonne à ses adeptes d'exterminer les peuples divers avec lesquels ils sont en lutte (*Deut.* VII, 1-2 ; cf. *Exod.* XXIII, 22-24) ; Jésus nous recommande plutôt d'aimer nos ennemis, de bénir ceux qui nous maudissent, de faire du bien à ceux qui nous haïssent et de prier pour ceux qui nous persécutent (*Matt.* V, 44) (3). Un autre passage du *Deutéronome* (XXVIII, 3-6) donne à entendre que les Israélites qui mèneront une vie sainte en seront récompensés dans leurs champs et dans leurs prés, dans leurs enfants et dans les produits de leurs troupeaux, comme aussi dans toutes leurs entreprises ; l'auteur de la nouvelle Loi dit au contraire : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ; que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il perd son âme ? » (*Matt.* XVI, 24-25) (4). Par l'intermédiaire de Moïse, Dieu nous déclare : « C'est moi qui donne la richesse à mes amis et la pauvreté à mes ennemis » (5) ; par la bouche du Christ, il bénit les pauvres (*Matt.* V, 3) en maudissant les riches (*Luc* VI, 24) (6). Avec le premier il promet à ses fidèles des pluies abondantes et de belles moissons, accompagnées d'une tranquillité parfaite (*Levit.* XXVI, 3-

(1) *Cont. Adim.*, XV, 1. Cf. *Cont. Faust.*, VI, 1 ; XVI, 6 ; *supra*, p. 132.

(2) *Cont. Adim.*, XVI, 1, 2, 3. Cf. *Cont. Faust.*, VI, 1 ; XVI, 6. D'après les *Acta Archelai*, 40, la même antinomie aurait déjà été mise en avant par Manès.

(3) *Cont. Adim.*, XVII, 1.

(4) *Cont. Adim.*, XVIII, 1. Cf. *Cont. Faust.*, IV, 1 ; X, 1.

(5) Cette phrase ne se lit nulle part dans la Bible, mais elle résume assez bien le chapitre XXVIII du *Deutéronome*, auquel l'antinomie précédente se rattachait.

(6) *Cont. Adim.*, XIX, 1. Les *Acta Archelai*, 40, attribuent une remarque analogue à Manès.

10) ; avec le second, il nous recommande de n'avoir ni or, ni argent, ni monnaie dans notre bourse (*Matt.* X, 9-10), et il traite d'insensé un riche propriétaire qui a amassé des biens nombreux pour en jouir en paix (*Luc* X, 20) (1). Tandis que le *Deutéronome* (XXI, 23), déclare maudit quiconque est « pendu au bois », l'Evangile nous demande de prendre la croix pour imiter le Christ (*Matt.* XX, 24) (2). Dans l'un, nous lisons que, sur l'ordre de Dieu, un Juif surpris, un jour de sabbat, à ramasser du bois, fut condamné à être lapidé (*Num.* XV, 32-36) ; dans l'autre nous voyons le Sauveur guérir, en ce même jour, un homme qui a une main desséchée et expliquer qu'il n'est jamais défendu de bien faire (*Matt.* XII, 9-13) (3).

Du reste, ce n'est pas seulement la Loi de Moïse qui se trouve opposée à celle des Chrétiens. Tous les écrits des Prophètes du Judaïsme présentent le même caractère. D'après David, Dieu sauvera les hommes et les bêtes (*Psalm.* XXXVI, 7) ; d'après Paul (I *Cor.* IX, 9), il n'a aucun souci des bœufs (4). Ailleurs, le Psalmiste (CXXVIII, 1-3), dit que la femme d'un bon Israélite sera comme une vigne féconde dans l'intérieur de sa maison ; combien différente est la parole évangélique concernant les eunuques volontaires qui se sont châtrés pour le royaume des cieux (*Matt.* XIX, 12) ! (5). Salomon nous engage à imiter la fourmi qui ne cesse, pendant la bonne saison, d'accumuler des provisions (*Prov.* VI, 6) ; comme ce conseil ressemble peu à celui que le Sauveur nous donne de ne pas nous mettre en peine du lendemain (*Matt.* VI, 34) ! (6). Osée (IX, 14) regarde comme maudites les femmes qui n'auront pas d'enfants et dont les mamelles ne porteront pas de lait ; tel est pourtant le sort réservé par le Christ à toutes celles qui entreront au ciel, car les bienheureux ne se marient point, mais ils mènent plutôt une vie angélique (*Matt.* XXII, 30) (7). Amos (II, 6) va jusqu'à dire

(1) *Cont. Adim.*, XX, 1, 2, 3.

(2) *Cont. Adim.*, XXI.

(3) *Cont. Adim.*, XXII. Manès lui-même fait ressortir la même contradiction chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 40, et chez Epiphane, *Haer.*, LXVI, 81.

(4) *Enarr. in Psalm.*, CXLV, 14 *init.*

(5) *Cont. Adim.*, XXIII.

(6) *Cont. Adim.*, XXIV.

(7) *Cont. Adim.*, XXV.

qu'il n'arrive aucun mal dont Dieu ne soit l'auteur ; l'Evangile lui donne un démenti formel en rappelant qu'un bon arbre ne saurait porter de mauvais fruits (*Matt.* VII, 17) ? (1). Par la même occasion, il s'oppose aussi à Isaïe (XLV, 7), qui attribue encore au principe du bien un rôle malfaisant (2). Le même Prophète se vante ailleurs (VI, 1-2) d'avoir vu le Très-Haut sur son trône glorieux ; Paul déclare, par contre, que le « Roi des siècles » est « invisible » (I *Tim.* I, 17) (3). Aggée fait dire à Dieu (II, 8) : « L'or est à moi et l'argent est à moi » ; Jésus nous présente les richesses comme des possessions de Mammon (*Luc* XVI, 9), et l'Apôtre en dénonce l'amour comme une « racine de tous les maux » (I *Tim.* VI, 10) (4). Nous lisons dans le livre de Job (I, 6-7) qu'un jour les Anges se trouvaient rassemblés devant le Seigneur et que Satan parut au milieu d'eux ; or l'Evangile nous apprend que ceux-là seuls qui ont le cœur pur jouiront de la vision béatifique (*Matt.* V, 8) et que nul ne peut aller au Père si ce n'est en passant par le Fils (*Joan.* X, 7) ; les écrits pauliniens nous apprennent d'ailleurs que ni les Principautés, ni les Puissances, ni les Vertus n'ont eu connaissance de la divinité (I *Cor.* XI, 6) (5). L'opposition des deux Testaments se montre enfin et surtout avec Jean Baptiste, ce prétendu héraut de la Nouvelle Loi, si justement détesté par les Manichéens, qui, après avoir entendu parler des œuvres accomplies par Jésus et s'être même trouvé face à face avec lui, ose encore lui faire demander s'il est celui qui doit venir et s'attire par là une réponse hautaine et méprisante (*Matt.* XI, 4-6 (6).

(1) *Cont. Adim.*, XXVI.

(2) *Cont. Adim.*, XXVII.

(3) *Cont. Adim.*, XXVIII.

(4) *Serm.*, L, 1 ; cf. 7, 8, 9. La même antinomie est dénoncée par Manès chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 40, et chez Epiphane, *Haer.*, LXVI, 80.

(5) *Serm.*, XII, 1-2.

(6) *Cont. Faust.*, V, 1. D'après Hegemonius, *Act. Arch.*, 40, Mani invoquait le texte de l'Evangile (*Matt.*, XI, 13) : « La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean », et il disait que la décollation du Baptiseur symbolise la séparation violente qui doit être accomplie entre l'Ancien Testament et le Nouveau. D'après Photius, *Biblioth.*, *Cod.*, CLXXIX, le manichéen Agapius « bafouait le précurseur du Seigneur », comme Moïse et les prophètes.

Le Christ a été constamment méconnu par les Juifs. Lui-même n'a rien voulu avoir de commun avec eux. En préconisant, comme il l'a fait, la « nouvelle » alliance, il a suffisamment montré qu'il répudiait l'ancienne (1). Aussi nous dit-il qu'on ne met pas du vin nouveau dans des vieilles outres, ni une pièce neuve sur un vieil habit (*Matt.* IX, 16-17) (2). Par lui, dit Paul aux Galates (III, 1-V, 12), la servitude de la Loi a été levée et bien fous sont ceux d'entre les Juifs qui s'y soumettent à nouveau. Combien plus insensés ne serions-nous pas, si nous allions nous y assujettir, alors que nous sommes nés libres dans la Gentilité ! (3). Nous montrerions ainsi que nous tenons fort peu à lui. Si on est rassasié avec un aliment, on n'en désire point un autre. Si un vase se trouve plein d'une liqueur, on n'y en verse pas une seconde (4). Si une femme a déjà un mari, elle ne peut sans adultère, tant que celui-là vit, s'en donner un nouveau (*Rom.* VII, 2). L'époux de l'Eglise, le Christ, est toujours vivant, tandis que celui de la Synagogue, Adonaï, est bien mort. Gardons-nous donc d'être infidèles au premier pour suivre le second (5). D'ailleurs celui-ci appartient uniquement aux circoncis. Nous ne pouvons nous l'approprier sans usurper le bien d'autrui, et sa loi même s'y oppose tout comme celle du Sauveur (*Exod.* XX, 17 ; *Rom.* VII, 7). Que les fils d'Abraham gardent donc leur Testament ! Nous qui sommes les enfants du Christ nous garderons le nôtre (6).

D'ailleurs, la part des Juifs est fort peu enviable pour nous. Ils comptent uniquement sur des biens matériels sans pouvoir

(1) *Cont. Faust.*, XVIII, 1. Fauste fait sans doute allusion ici au texte de l'*Epître aux Hébreux* (VIII, 13) : Dicendo autem novum veteravit prius : quod autem, antiquatur et senescit prope interitum est. Le même texte est allégué par Manès chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 13, et chez Epiphane, *Haer.*, LXVI, 74 *init.*

(2) *Cont. Faust.*, VIII, 1 ; XV, 1.

(3) *Cont. Faust.*, VIII, 1. Le même texte est invoqué par Manès chez Hegemonius (*Acta Archelai*, 28) et chez Epiphane, *Haer.*, LXVI, 79.

(4) *Cont. Faust.*, XV, 1 ; cf. *Cont. Felic.*, I, 13 (paroles de Felix). Chez Hegemonius (*Acta Archelai*, 14), la même comparaison est déjà présentée par Manès.

(5) *Cont. Faust.*, XV, 1. Adonaï est également pris à partie dans un fragment manichéen de Tourfan, publié par Müller, *Handschr.*, p. 95, qui pourrait bien venir du livre des *Mystères* de Mani.

(6) *Cont. Faust.*, IV, 1 ; X, 1.

même les obtenir tandis que nous avons en vue le royaume des cieux, dont la possession est assurée à tous les hommes de bonne volonté (1). Le Judaïsme et le Christianisme sont comme deux arbres qui plongent par leurs racines dans le terrain de la Gentilité pour en modifier la nature, et dont l'un produit l'amertume, l'autre, au contraire, la douceur. En quittant le premier pour passer au second, les Apôtres ont changé l'amertume en douceur. Combien fous nous serions de faire le contraire ! Nous encourrions ainsi la malédiction légale que justement nous voudrions éviter. Nous nous entendrions dire par Isaïe (V, 20) : « Malheur à ceux qui changent la douceur en amertume ! » (2). Mieux vaudrait encore nous retourner vers les Gentils, pour étudier leur sagesse et leurs nobles actions. Comparés aux Païens cultivés, les Juifs ne sont que des Barbares (3).

(1) *Cont. Faust.*, IV, 1 *fin.*; X, 1; XV, 1

(2) *Cont. Faust.*, IX, 1; Secundin. *Epist. ad Aug.*, 5. Manès oppose également « le doux et l'amer » chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 13

(3) Secundin. *Epist.*, 3.

CHAPITRE TROISIÈME

CRITIQUE DU CATHOLICISME

Les Catholiques se réclament avant tout du Nouveau Testament, dit encore Augustin défendant contre eux la cause de Mani. Or ce nouveau recueil d'Ecritures vaut, sans nul doute, beaucoup plus que celui des Juifs. Cependant lui-même présente des imperfections notables et, sur beaucoup de points, de très graves erreurs (1). Pour bien nous en rendre compte, nous n'avons qu'à voir dans quel rapport il se trouve soit avec la religion de Moïse, soit avec la vie et la doctrine de Jésus, soit avec la pure foi de Manichée.

I

D'abord les Evangiles qui ont cours dans la masse commune des Chrétiens contiennent un certain nombre de textes fréquemment allégués en faveur de la Loi juive. Mais, dans la mesure où ces textes ont le sens qu'on leur donne, ils se présentent d'eux-mêmes comme l'œuvre du Diable.

Les Catholiques aiment à invoquer le passage célèbre où le Sauveur répond aux gens qui lui reprochent d'aller contre les prescriptions légales : « Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi, car il a écrit sur moi » (*Joan.* V, 46) (2). Mais

(1) *De Haer.*, 46 : Ipsius Novi Testamenti Scripturas tanquam infalsatas ita legunt ut quod volunt inde accipiant, quod nolunt reiiciant. Le même reproche est adressé à Mani lui-même par Titus de Bostra, *op. cit.*, III, *init.*

(2) *Cont. Faust.*, XIII, 1 ; XVI, 1. Le même texte est invoqué contre Manès par Hegemonius, *Acta Archelai*, 45, par Titus de Bostra, *op. cit.*, III, 2, et par Epiphane, *Haer.*, LXVI, 72.

nous pouvons leur répondre sans peine. Ou bien, dans ce cas particulier, Jésus n'a pas dit vrai, ou bien il n'a pas tenu le propos allégué. Or la première hypothèse répugne à sa divine perfection. La seconde s'impose donc pratiquement à nous (1). L'*Evangile*, d'ailleurs, nous incline à l'admettre. En effet le Christ affirme, en un autre endroit, que tous ses devanciers étaient « des voleurs et des brigands » (*Joan.* X, 8), et on ne peut nier que par ce trait il atteigne directement Moïse (2). Une autre fois, comme il se dit la « Lumière du monde » et comme les Juifs objectent que son témoignage, portant sur lui-même, est sans valeur, il se contente de leur répondre, sans invoquer aucun de leurs oracles, que selon leur propre Loi (*Deut.* XIX, 15), deux témoins suffisent en justice et que son Père s'est joint à lui pour le glorifier (*Joan.* VIII, 13-18 ; cf. *Matt.* III, 17 ; *Luc* IX, 35). Plus loin, il ajoute simplement que, si l'on n'a pas foi en sa parole, on doit du moins croire en ses œuvres (*Joan.* X, 38) (3). Dans le passage même où il dit que Moïse a écrit sur lui, les Juifs ne lui posent pas la moindre question sur ce grave sujet. Or ces gens-là étaient bien trop astucieux et trop mal disposés pour ne pas lui demander, s'il eût réellement tenu ce propos, de citer les textes auxquels il faisait allusion (4). Enfin, les propres termes de la déclaration qu'on lui prête en montrent à eux seuls l'invraisemblance. Il suffit si peu de croire à Moïse pour s'attacher au Christ tout au contraire, ces deux actes s'excluent. Nous avons, en effet, constaté que sur les points les plus essentiels du Judaïsme, sur le sabbat, sur la circoncision, sur la distinction des viandes, le Sauveur va tout à fait à l'encontre des traditions légales (5).

On objecte que lui-même a déclaré être venu, non point afin de détruire la Loi et les Prophéties, mais afin de les remplir jusqu'au bout (*Matt.* V, 17) (6). Pour un néophyte venu de la Gentilité, ce texte est très troublant. Il semble favoriser l'er-

(1) *Cont. Faust.*, XVI, 2, 5 *fin.*

(2) *Cont. Faust.*, XVI, 2.

(3) *Cont. Faust.*, XVI, 2 ; cf. XII, 1.

(4) *Cont. Faust.*, XVI, 2.

(5) *Cont. Faust.*, XVI, 6.

(6) *Cont. Faust.*, XVII, 1 ; XVIII, 1 ; XIX, 1. Le même texte est opposé à Manès par Hegemonius, *Act. Arch.*, 40 et par Titus de Bostra, *op. cit.*, III, *init.* Cf. *Cont. Faust.*, XIX, 5. Cette comparaison du vase s'est déjà

reur des Nazaréens ou Symmachiens, qui croient devoir associer Moïse et le Sauveur (1). Mais la doctrine vénérable de Manichée nous a appris à ne pas en tirer une pareille conséquence (2). Si Jésus a tenu le propos qu'on lui prête, il a fait semblant de parler pour les Juifs, dont il voulait calmer l'irritation, mais il s'adressait bien plutôt aux Gentils, qui ont aussi leur Loi et leurs Prophéties. La suite du texte s'accorde très bien avec cette interprétation. Pour justifier son assertion première, il y met en avant des préceptes qui ont cours chez tous les peuples et non ceux qui sont propres à la race israélite. Ecoutons-le en effet : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : « Vous ne tuerez point » ; et moi je vous dis : « Ne vous mettez pas en colère ». Vous avez entendu qu'il a été dit : « Vous ne commettrez point d'adultère » ; et moi je vous dis : « N'ayez pas même de mauvais désirs ». Il a été dit : « Vous ne serez point parjures « ; et moi je vous dis : « Ne jurez même point » (*Matt.* V, 21-22 ; 27-28 ; 33-34). Le ton devient tout autre, dès qu'il s'agit des règles qui ont été formulées seulement pour les Juifs : « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Œil pour œil, dent pour dent » ; et moi je vous dis : « Si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui aussi l'autre ». Il a été dit : « Vous aimerez votre ami et vous haïrez votre ennemi » ; et moi je vous dis : « Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs ». Il a été dit : « Que celui qui veut répudier sa femme lui donne

présentée sous une forme un peu différente chez Fauste et chez Felix, comme chez Hegemonius. V. *supra*, p. 191, not. 4.

(1) *Cont. Faust.*, XIX, 4 *init.* Les « Nazaréens » dont parle Fauste se rattachaient aux anciens Ebionites, déjà signalés par Irénée, *Haer.*, I, 26) et Tertullien (*De praescr.*, 33). Ils étaient sans doute appelés « Symmachiens » à cause d'un Ebionite de ce nom, qui, à la fin du second siècle, fit une traduction grecque de la Bible hébraïque et un commentaire de l'*Evangile* de Matthieu (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 17 ; Jérôme, *De vir. ill.*, 54). Au temps même d'Augustin, Jérôme mentionne les « Nazaréens Ebionites », chez qui il dit avoir trouvé un « *Evangile selon les Hébreux* » mis par lui en latin (*Comment. in Evang. Matt.*, c. XII, v. 13). Epiphane (*Haer.*, XXX), qui les a vus en Palestine, s'étend très longuement sur eux (*Haer.*, XXX) et dit que leur doctrine a été portée jusqu'à Rome (*ibid.*, XXX, 18 *init.*). L'évêque de Brescia les connaît aussi (*De Haer.*, 8, cf. 63 ?) et Ambroise les signale à son tour (*Comment. in Epist. ad Galat.*, *Prolog.*) Augustin lui-même explique, précisément à propos du texte de Fauste utilisé ici, qu'ils sont très peu nombreux mais qu'ils subsistent encore malgré tout (*Cont. Faust.*, XIX, 17 *fin.*).

(2) *Cont. Faust.*, XIX, 4. Fauste vise sans doute ici un texte de Mani.

une lettre de divorce » ; et moi je vous dis : « Quiconque répudiera sa femme, excepté pour cause de fornication, la rendra adultère, et il le deviendra lui-même, s'il en épouse une autre » (*Matt.* V, 38-39, 43-44, 31-32). Dans un cas, le Sauveur confirmait la Loi en la perfectionnant : dans l'autre, au contraire, il la détruit. C'est que là il avait en vue celle des anciens justes, tandis qu'il ne vise ici que celle de Moïse (1).

Mais admettons, selon la croyance commune, que la première parole concerne vraiment le Judaïsme. En ce cas, nous n'hésiterons pas à dire qu'elle n'est point de lui. Jésus n'aurait pu la prononcer sans se contredire de la façon la plus formelle, puisque, dans la suite du même texte, il combat vivement cette même loi mosaïque, dont il est censé avoir fait son programme initial. Une telle apologie de l'Ancien Testament ne saurait provenir que d'un Chrétien judaïsant, soucieux de présenter sa propre conception comme la doctrine officielle du Sauveur (2). Aussi ne nous est-elle point proposée par un auditeur du Christ, qui l'aurait recueillie de sa bouche. Quand fut prononcé sur la montagne le grand sermon auquel elle appartient, le groupe des disciples de Jésus ne comprenait que Pierre, André, Jacques et Jean. Or de ces quatre Apôtres, le dernier seul passe pour avoir écrit un Évangile et il n'y cite point la phrase contestée. Matthieu, qui seul la rapporte, ne devait être appelé que plus tard. Du reste, l'écrit publié sous son nom n'est pas de lui, car sa vocation s'y trouve racontée d'une manière tout à fait impersonnelle, tandis que lui-même y aurait parlé à la première personne, comme on est obligé de le faire quand on se trouve en cause. Ici encore, tout trahit un faussaire (3).

La même remarque s'impose à propos de cette autre parole, que les Catholiques ont aussi coutume d'invoquer : « Beaucoup de gens viendront de l'Orient et de l'Occident, et prendront place dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob »

(1) *Cont. Faust.*, XIX, 3. Il a déjà été noté que chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 40, Manès oppose la maxime juive : « Œil pour œil, dent pour dent », au conseil donné par le Christ de répondre à la violence par la douceur.

(2) *Cont. Faust.*, XVII, 2 ; cf. XVIII, 3. L'authenticité de ce texte est également niée par Manès lui-même chez Hegemonius, *Acta Archelai*, 40.

(3) *Cont. Faust.*, XVII, 1.

(*Matt.* VIII, 11 ; cf. *Luc* XIII, 28). Si les ancêtres des Juifs, dont l'auteur de la *Genèse* dit tant de mal, sont entrés dans le ciel, après lequel ils n'aspiraient point du tout et auquel ils ne croyaient seulement pas, comme leurs livres le montrent bien (1), nous ne pouvons assurément que nous en réjouir. En ce cas, nous avons tout lieu d'espérer une faveur identique, du Dieu souverainement bon, pour les Patriarches de la Gentilité, dont les descendants forment presque à eux seuls la société chrétienne. Il n'en est pas moins vrai que les premiers ont été plongés dans les ténèbres du Tartare avant d'en être délivrés par le Sauveur, et que leur libération est due à sa miséricorde, non point à leurs mérites (2). Ne lisons-nous pas aussi que ce même Sauveur a appelé au paradis un larron crucifié (*Luc* XXIII, 43), qu'il y fait entrer les publicains et les courtisanes (*Matt.* XXI, 31), qu'il a absous une femme adultère (*Joan.* VIII, 5 suiv.), et qu'il loue son Père céleste de faire lever le soleil sur les bons et les méchants et tomber la pluie sur les justes et les pécheurs (*Matt.* V, 55) ? Nous nous gardons bien d'en conclure qu'il approuve les brigands, les usuriers et autres gens de mauvaise vie. Ne disons pas davantage qu'il a fait l'apologie des Patriarches du Judaïsme parce qu'il a parlé de leur salut final (3).

Du reste, le propos allégué se présente dans des conditions

(1) Ut fere ex eorum liquido libris adparet (*Cont. Faust.*, XXXIII, 1). Les patriarches dont il est ici question ne peuvent être, d'après le contexte, que les trois premiers représentants du Judaïsme, Abraham, Isaac et Jacob. Justement, un « *Testament des trois Patriarches* » est mentionné au IVe siècle, dans les *Constitutions Apostoliques*, VI, 16 (*P. G.*, I, 956), et dans le *Testament des douze Patriarches*, XII, 10.

(2) Constet... longo intervallo de tetra ac poenali inferorum custodia ubi se uitae merita cohercebant, a Christo nostro domino liberatos (*Cont. Faust.*, XXXIII, 1). La croyance dont parle Fauste, déjà affirmée en Afrique par Tertullien (*De anim.*, 55) et saint Cyprien (*Testim.*, II, 24), était si courante au temps d'Augustin que celui-ci a pu dire : Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum ? (*Epist.*, CLXIV, 3). Elle se trouve longuement exposée, sous forme narrative, dans un écrit apocryphe, rédigé peut-être entre le IIe et le IVe siècle, qui constitue la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème*, et où deux ressuscités, Carinus et Leucius, racontent comment ils ont été arrachés au séjour des morts par le Sauveur. Fauste fait peut-être ici allusion à cette œuvre, qui semble avoir été particulièrement répandue chez les Manichéens. Deux traductions latines nous en sont parvenues et ont été éditées par Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édit., Leipzig, 1876, p. 389-416 ; 417-432).

(3) *Cont. Faust.*, XXXIII, 1 ; cf. 3, *fin.*

fâcheuses, qui permettent de mettre en doute son authenticité. Matthieu le rapporte au sujet d'un centurion païen dont le fils est malade, et qui implore humblement la pitié de Jésus. Touché par la prière de cet incirconcis, le Sauveur s'écrie : « En vérité je n'ai pas trouvé une telle foi en Israël », et il ajoute : « Je vous déclare que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob ». Or Luc (VII, 2-10) raconte le même incident, mais sans citer cette dernière réflexion. Peut-être dira-t-on qu'il l'a tout simplement omise afin d'éviter une redite inutile. Pourquoi alors a-t-il narré tout au long le fait lui-même, dont le premier Evangéliste avait déjà donné un récit détaillé ? On constate d'ailleurs que dans son exposé il s'écarte assez notablement de son devancier. Celui-ci fait apparaître le centurion en personne devant Jésus. Luc nous dit, au contraire, que des Juifs respectables vinrent intercéder pour ce Gentil qui aimait leur nation et qui avait bâti leur Synagogue. Il reproduit bien aussi le propos cité par Matthieu. Seulement il lui assigne une tout autre place. Il le fait venir après un long discours où Jésus décrit la grande scène du jugement final (*Luc* XIII, 23-30). Matthieu (VII, 21-23) rapporte un entretien à peu près identique, mais, à son tour, il en omet précisément la phrase finale. Celle-ci se trouve, en définitive, sans attache bien fixe. Nous sommes, dès lors, en droit de soupçonner qu'elle n'a point été prononcée par le Christ (1).

De ces diverses remarques il résulte clairement que les Evangiles, même ceux qui se présentent comme l'œuvre d'Apôtres du Sauveur, n'ont point été écrits par des témoins immédiats et fidèles, mais seulement par des disciples tardifs, tout imprégnés de Judaïsme. Ils sont l'œuvre de gens mal informés et très peu scrupuleux, qui, n'ayant connu leur Maître que par des traditions fort discordantes et altérées, se sont faussement identifiés avec des personnages plus anciens et plus autorisés (2). La même conclusion s'imposera mieux encore, si, au lieu de considérer la doctrine qui y est professée au sujet de l'ancienne Loi, nous portons plutôt notre attention sur celle qui s'y trouve formulée au sujet du Christ lui-même.

(1) *Cont. Faust.*, XXXIII, 2.

(2) *Cont. Faust.*, XXXIII, 3. Epiphane rapporte (*Haer.*, LXVI, 36-40) d'autres exemples de contradictions évangéliques signalées par Mani.

II

D'après les recueils attribués à Matthieu et à Luc, Jésus a été conçu par la seule action de l'Esprit Saint, et il est né de la Vierge Marie, puis il a grandi et il s'est développé comme chacun de nous. Mais à ces récits, dont les Catholiques font le plus grand cas et dont ils imposent l'acceptation à tous leurs adhérents, nous pouvons opposer un démenti formel et décisif (1). Le Sauveur déclare expressément qu'il n'est pas de ce monde (*Joan.* VIII, 23), qu'il procède du Père (*Joan.* VIII, 42), qu'il vient du ciel (*Joan.* VI, 42), qu'il n'a ici-bas d'autres parents que ceux qui font la volonté de Dieu (*Matt.* XII, 50) (2). Et il félicite l'apôtre Pierre de lui avoir dit, en écoutant non « la chair et le sang » mais le « Père céleste » : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matt.* XVI, 16-17) (3).

D'ailleurs, les allégations contraires des deux Evangélistes ne reposent sur rien. Leurs auteurs n'ont point assisté aux faits qu'ils racontent, comme cela serait requis pour que leur témoignage fût acceptable. Ils n'ont point constaté de leurs yeux que le Sauveur ait été conçu par une Vierge. Ils ne l'ont pas vu naître et grandir. Ils avouent que ses premiers apôtres ne l'ont fréquenté qu'à partir de sa trentième année. Comment peuvent-ils donc être mieux renseignés que lui sur sa vie antérieure (4) ?

Ajoutons que les deux autres Evangélistes gardent sur ce sujet un silence profond. L'un intitule son livre : « Evangile de Jésus-

(1) *Cont. Faust.*, II, 1 ; III, 1 ; XI, 1 ; Secundin. *Epist.*, 5 *vers. fin.* La même controverse tient une place assez notable dans les *Acta Archelai*, comme les notes suivantes le montreront.

(2) *Cont. Faust.*, VII, 1. Cf. *Enarr. in Psalm.*, CXXVII, 12. Dans les *Acta Archelai*, 47, Manès invoque des propos analogues du Christ, pour combattre l'idée de sa naissance humaine.

(3) *Cont. Faust.*, V, 3, *fin.* ; *Contra Fortunat.*, 19 (paroles de Fortunat). Dans les *Acta Archelai*, 47 *fin.*, le même texte est expressément invoqué par Manès.

(4) *Cont. Faust.*, VII, 1.

Christ, fils de Dieu » (*Marc* I, 1). L'autre commence en disant que « dès le principe était le Verbe » (*Joan.* I, 1). Tous deux rejettent visiblement l'idée de la naissance du Sauveur (1).

Ceux même qui l'admettent ne s'accordent point entre eux. Ils assignent au Messie deux séries d'ascendants tout à fait divergentes, dont l'une part de Jacob, fils de Mathan, pour remonter à Salomon (*Matt.* I, 7-16), et l'autre d'Héli, fils de Matthat, pour aller se souder à Nathan, autre fils de David (*Luc* III, 24-32). Comment pourrions-nous arriver à les concilier ? (2).

Tenons-nous en simplement à l'auteur du premier Evangile. Nous verrons qu'il ne peut seulement pas s'entendre avec lui-même. Le début de son œuvre, où il raconte la conception et la naissance du Sauveur, tranche singulièrement avec la suite, où il nous entretient de sa prédication. Aussi lui a-t-il donné un titre différent. Il l'appelle le « livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David » (*Matt.* I, 1), sans oser le confondre avec le récit principal, qui commence avec l'arrestation de Jean Baptiste (*Matt.* IV, 12), et qui pourrait s'intituler plutôt, « Evangile de Jésus-Christ, fils de Dieu » (3).

La première de ces parties constitue comme une nouvelle *Genèse*, tout aussi fantaisiste que celle de Moïse, dont elle fait reparaître l'étoile (4). Elle raconte la naissance d'un homme privilégié, appartenant à la race davidique et enfanté à Bethléem par une vierge, grâce à l'intervention de l'Esprit Saint. Elle ne le présente comme un être divin qu'à partir du moment où coule sur lui l'eau purificatrice du Jourdain, et où s'adresse à lui la parole du Père, empruntée au Psaume (II, 7) : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu » (*Matt.* III, 17). Elle conçoit donc sa filiation divine comme postérieure de trente ans à sa naissance humaine (*Luc* III, 23). Elle y voit non point un attribut naturel qui lui appartiendrait en propre, mais une faveur acquise avec le temps, qui se renouvelle en chacun de nous, toutes les fois que nous passons de l'erreur des Gentils

(1) *Cont. Faust.*, III, 1.

(2) *Cont. Faust.*, III, 1.

(3) *Cont. Faust.*, II, 1.

(4) *Cont. Faust.*, II, 1. En réalité, aucune étoile semblable n'apparaît dans la *Genèse*. L'auteur doit plutôt avoir en vue celle dont il est question au livre des *Nombres* (XXIV, 17), dans la célèbre prophétie de Jacob : Orietur stella ex Jacob.

à la vraie religion. Combien différente est l'idée que les Catholiques se croient obligés d'avoir à ce même sujet, en s'appuyant justement sur la seconde partie de cette œuvre discordante, si imprudemment attribuée à l'apôtre Matthieu (1) !

Le texte même de la généalogie implique une contradiction encore plus radicale. Pour prouver que le Christ appartient bien à la famille de David, il nous montre que celle-ci s'est prolongée, par Salomon et ses descendants, jusqu'à « Joseph, époux de Marie, de laquelle est né Jésus » (*Matt.* I, 16). Or il raconte aussitôt après que ce même Joseph n'a eu aucun commerce conjugal avec Marie et n'a été pour rien dans la naissance de Jésus. Pouvait-il mieux nous montrer que sa thèse n'a aucune valeur ? Une telle incohérence est la marque d'un esprit fort peu équilibré (2). Qu'on n'aille pas prétendre, pour excuser l'Evangéliste, que la mère du Christ appartenait elle-même à la famille de David. La généalogie ne le dit pas et d'autres textes affirment le contraire. Personne n'ignore que Marie est née du prêtre Joachim, et qu'elle appartenait à la tribu sacerdotale de Lévi, non à celle de Juda, d'où les rois sont sortis (3).

Ce n'est pas tout. D'après le premier Evangile, on compte 14 générations d'ancêtres du Sauveur, depuis Abraham jusqu'à David, 14 depuis David jusqu'à la captivité de Babylone, et 14 depuis la captivité de Babylone jusqu'au Christ. Or, en les

(1) *Cont. Faust.*, XXIII, 1 *fin.* et 2.

(2) *Cont. Faust.*, XXIII, 3.

(3) *Cont. Faust.*, XXIII, 4. Cf. Fortunat (*Cont. Fortun.*, 3) et Augustin (*Serm.*, LI, 16). La croyance à laquelle il est fait ici allusion se trouve formulée dans le *Protévangile de Jacques* ou *Histoire de la nativité de Marie* (V. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, in-8° ; Ch. Michel, *Evangiles apocryphes*, Paris, 1911, in-16, t. I). Cet écrit était déjà très répandu en Occident, au temps d'Augustin, car il se trouve porté sur une liste d'ouvrages condamnés que le pape Innocent I envoie, vers le début du ve siècle, à Exupère de Toulouse (P. L., t. XX, c. 501). Une « lettre à Chromatius et Heliodore », faussement attribuée à saint Jérôme (P. L., t. XX, c. 369-372), qui fait de l'auteur des *Actes* apocryphes des Apôtres un « disciple de Manichée », lui attribue aussi un livre *De la Nativité de la Vierge*, où il aurait altéré une œuvre similaire de l'Apôtre Matthieu. Une traduction de l'œuvre originale, dégagée de ses altérations, est publiée à la suite de cette Epître (P. L., t. XXX, c. 297-305). Marie y apparaît comme une fille de Joachim et une descendante de David (*ibid.*, c. 298). Dans le texte du « disciple de Manichée », elle se rattachait peut-être à la race de Lévi.

comptant bien, nous n'en trouvons que 41. L'Evangéliste ne sait pas même faire une simple addition. Quelle confiance peut-on accorder à ses dires (1) ?

L'idée qui a inspiré son récit est, d'ailleurs, monstrueuse. Comment peut-on admettre qu'un Dieu si parfait que celui des Chrétiens se soit enfermé dans cette vile prison qu'est le sein d'une femme, qu'il ait délibérément accepté et même recherché les turpitudes inhérentes à la conception ainsi qu'à la naissance ? N'est-ce pas lui faire la plus grossière injure ? (2).

Tout autre apparaît le Sauveur dans les écrits de Paul : « Ayant la nature de Dieu, nous dit l'Apôtre, il n'a pas cru commettre une usurpation en s'égalant à lui, mais il s'est anéanti, prenant la forme d'un esclave, devenu semblable aux hommes et extérieurement tel qu'un homme ; il s'est humilié et rendu obéissant jusqu'à la mort », pour se montrer ensuite plein de vie et nous apprendre ainsi à ressusciter spirituellement (*Phil.* II, 5 et *Rom.* VI, 4 (3). Les disciples de Manichée ne font que reprendre cette doctrine, trop oubliée dans l'Eglise chrétienne. Pour eux, Jésus n'a eu qu'une chair purement apparente (4). Il est descendu ici-bas afin d'attirer les âmes, de les

(1) *Serm.*, LI, 12. Augustin avoue ici que ces difficultés soulevées par les Manichéens ont fait jadis sur lui une grande impression (*ibid.*, 6).

(2) *Cont. Faust.*, III, 1 *fin.*; XXXII, 7; Secundin. *Epist.*, 5 *fin.*; *Conf.*, VI, 20 *fin.*; *Cont. Epist. Man.*, 7; *De contin.*, 23 *fin.*; *Cont. duas Epist. Pelag.*, II, 3. Dans les *Acta Archelai*, 6 et 47, Manès lui-même dit : Absit ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse profitear ! D'après Photius (*Biblioth.*, *Cod.*, CLXXIX), le Manichéen Agapius a voué une « haine implacable », suivie d'une « guerre sans merci » à « Marie toujours Vierge, mère du Christ notre Dieu ». Un fragment manichéen de Tourfan publié par Müller (*Handschr.*, p. 94-95), qui peut venir des *Mystères* de Mani, est dirigé contre ceux qui « invoquent le fils de Marie ». Cf. Titus de Bostra, III, 19 ; Saint Léon, *Serm.*, XXXIV, 4 ; Photius, *Cont. Man.*, I, 7 *init.* ; Formule grecque d'abjuration, 1 *fin.*, 2 *init.* (*P. G.*, I, 1464).

(3) *Cont. Fortun.*, 7 (paroles de Fortunat). Chez Hegemonius, Turbo semble viser le même texte (*Act. Arch.*, 8) : Veniens filius transformavit se in speciem hominis, et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo) et Mani s'y réfère expressément (*ibid.*, 50) : Totus ille ipse descendens semetipsum in quocumque voluit transformavit in hominem, eo pacto quo Paulus dicit quia « habitu repertus est ut homo ». Cf. Titus de Bostra (*op. cit.*, III, 19) et Epiphane (*Haer.*, LXVI, 49).

(4) *Conf.*, V, 20 *fin.* ; *Serm.*, XII, 9 ; XXXVII, 17 ; LXXV, 8 ; XCII, 3 ; CXVI, 4 ; CLXXXII, 2 *fin.* ; CCXXXVIII, 2 ; *Enarr. in Psalm.*, XXXVII, 26 ; *De contin.*, 24. La même doctrine est dénoncée chez les Manichéens par tous leurs critiques chrétiens, et notamment, en Occi-

instruire, de les sanctifier et de les conduire dans le Royaume du Père, après leur en avoir montré lui-même le chemin (1). Seulement, il l'a fait sans s'astreindre en aucune façon aux misères de la génération charnelle, puisqu'il se proposait d'y mettre fin.

« S'il n'était point né, objectent les Catholiques, comment aurait-il pu apparaître avec un corps humain ? » — De la même manière que les Anges. Ceux-ci se sont manifestés et ont parlé très fréquemment aux hommes. Cependant ils ne participent en aucune façon aux misères de notre condition. Les grands auteurs du Manichéisme ont fort bien montré que le Sauveur est dans le même cas (2).

« Comment quelqu'un qui n'est point né aurait-il pu mourir ? — Si ce fait n'est pas naturel, il y en a beaucoup d'autres qui ne le sont certes pas davantage et qu'on ne songe point à contester. Il n'est pas conforme à la nature de donner la vue à un aveugle (*Joan.* IX, 1-7), la parole à un muet (*Matt.* IX, 32-33), le mouvement à un paralytique (*Matt.* IX, 1-7) ou la vie à un mort (*Joan.* XI, 1-44). Nous croyons tous pourtant à ces actions merveilleuses que décrit l'Evangile, parce que nous les considérons comme des effets directs de la puissance divine. Pourquoi ne croirions-nous pas aussi à celle dont il est présentement question, en la considérant du même point de vue ? (3).

Les Catholiques disent qu'on ne peut l'admettre sans attri-

dent, par l'Ambrosiaster (*In Epist. ad Galat.*, I, 1 ; *ad Philipp.*, I, 1 ; *Quaest. Vet. et Nov. Testam.*, *append.*, LXV, éd. Souter, p. 459), par saint Ambroise (*Apologia David altera*, IV, 27 ; *De fide*, V, 182 ; *De Incarn.*, 8, etc.) et par saint Léon (*Epist.*, LIX, 1 ; CXXIV, 2 ; CLXV, 2 ; *Serm.*, XXIV, 4 ; XXXIV, 4). Nous avons vu déjà (p. 202, n. 3) qu'elle est attribuée par les *Actes d'Archélaus*, 8, à Mani lui-même, et par Photius (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX) au manichéen Agapius. Photius dit aussi (*Bibl.*, *Cod.*, CXIV), à propos de ce Lucius Charinus, qui a écrit les *Actes* de Pierre, d'André, de Jean, de Thomas et de Paul : « Il prétend que le Christ n'est point devenu réellement un homme mais a pris simplement une apparence humaine se montrant à ses disciples sous des formes diverses, à tel moment comme un jeune homme, bientôt après comme un vieillard, puis de nouveau comme un enfant, tantôt avec une grande stature, tantôt avec une petite taille, quelquefois comme un géant dont la tête touche le ciel ».

(1) *Cont. Fortun.*, 3.

(2) Et item probatum a nostris est, dit Fauste (*Cont. Faust.*, XXIX, 1 *fin.*). Fauste a ici en vue Mani et Adimante (cf. *supra*, p. 202, not. 1 et 2).

(3) *Cont. Faust.*, XXVI, 2.

buer au Christ des procédés magiques. S'il leur plaît d'appeler ainsi tout ce qui déroge à l'ordre établi en ce monde, est-ce qu'eux-mêmes n'admettent pas une certaine magie, quand ils disent que le Christ a été conçu et enfanté par une Vierge ? Un tel fait est aussi extraordinaire et plus inconvenant que celui qu'ils critiquent (1). Ils disent qu'Henoch, Moïse et Elie sont nés sans être morts et ont pris le chemin du ciel encore pleins de vie. Pourquoi donc ne diraient-ils pas que Jésus est mort sans être né et a paru sur terre dans la force de l'âge (2) ?

En réalité, il n'est point vrai qu'un homme soit monté au ciel avec son corps et il ne saurait l'être davantage que Jésus ait expiré sur une croix. Si le Christ eût fini comme un simple mortel, il n'eût point été un Dieu, ni le Sauveur des âmes (3).

Cependant la mort n'est point mauvaise par nature, comme la naissance. Celle-ci emprisonne à nouveau la substance divine dans la matière ; celle-là tend à l'en délivrer. L'une est pour nous le mal suprême ; l'autre apparaît comme le but normal de toute existence terrestre. Aussi le Christ n'a pas même fait semblant de naître. Au contraire il a feint de mourir. Il voulait nous apprendre, par son propre exemple, à fuir le corps. Mais il ne pouvait subir aucun supplice, car il n'avait que les apparences de la chair (4).

(1) *Cont. Faust.*, XXIX, 1.

(2) *Cont. Faust.*, XXVI, 1. L'Assomption d'Elie est racontée tout au long dans la Bible (II *Reg.*, II, 1-12), celle de Moïse dans un livre intitulé précisément l'*Assomption de Moïse*, dont nous n'avons que la première partie (V. Charles, *The Assumption of Moses*, Londres, 1897, in-8°), celle d'Hénoch dans le *Livre d'Hénoch* dont une version éthiopienne nous a été conservée en entier (V. F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, in-8°). Ces deux derniers écrits n'étaient admis par personne dans le recueil biblique, comme Augustin le constate expressément au sujet du second (*De civ. Dei*, XV, 23, 4). Aussi, tout en rappelant l'assomption d'Hénoch et de Moïse, Fauste insiste de préférence sur celle d'Elie.

(3) *Cont. Fortun.*, 7 *fin.* (paroles de Fortunat) ; *Cont. Faust.*, XXVI, 1-2 ; Secund., *Epist.*, 4 ; *Conf.*, V, 16 ; *Enarr. in Psalm.*, XXXVII, 26. D'après Photius (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX), le Manichéen Agapius « déchire par mille blasphèmes la croix vénérable et salutaire du Christ ». Selon Alexandre de Lycopolis (*op. cit.*, 24), Mani lui-même aurait enseigné que le Fils de Dieu n'est point sujet à la souffrance et à la mort. Cette dernière idée se trouve développée dans un fragment d'une Epître « à Zebenas », attribuée à Mani et éditée par Fabricius (*Bibl. Graec.*, 2e éd., t. III, p. 315 et suiv.).

(4) Credimus... crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera (*Cont. Faust.*, XXXII, 7). Cf. *ibid.*, XXVI,

C'est un autre, un suppôt du Diable, qui a été immolé en sa place. Le Démon a accumulé contre le Fils de Dieu tous les outrages et toutes les tortures. Mais il n'a réussi qu'à se les infliger à lui-même en la personne d'un de ses enfants. Lui seul a revêtu le manteau de pourpre et porté la couronne d'épines. Lui seul a été attaché à la croix et abreuvé de fiel et de vinaigre. Lui seul a été transpercé par la lance du soldat (1).

Aussi la plupart des Manichéens ne fêtent pas la Pâque chrétienne. Quelques-uns la célèbrent mais sans grand apparat, sans jeûne prolongé et sans vigile. Par contre, tous solennisent de leur mieux le *Bêma*, anniversaire annuel de la mort de leur Maître, qui se présente vers le même temps. Ce jour-là ils dressent bien en évidence une estrade funéraire, munie de cinq degrés et ornée de linges précieux, puis ils font monter vers

I fin.: XXXIII, 1; *Cont. Fortun.*, 7 (paroles de Fortunat). D'après Alexandre de Lycopolis *(op. cit.*, 24), Mani enseigne que, sans être sujet à la souffrance et à la mort, le Christ se laissa attacher à la croix pour montrer aux hommes comment la vertu divine est crucifiée dans la matière et comment tous doivent se conduire. Cf. Ambroise, *Comment. in Epist. ad Galat.*, I, 1 : Manichaeus Christum hominem negat et non negat crucifixum.

(1) *De fid. cont. Man.*, 28. Photius (*Bibl.*, *Cod.*, CXIV), dit au sujet de l'auteur des *Actes* de Pierre, de Jean, d'André, de Thomas et de Paul, très estimé, nous l'avons vu, par les Manichéens : « Il prétend que ce n'est pas le Christ qui a été attaché à la croix, mais qu'un autre y a été mis à sa place et il le montre lui-même se moquant de ceux qui l'ont crucifié. » De fait, un fragment des *Actes de Jean* (Lipsius et Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1898, in-8°, t. II, vol. 1, p. 199-203, n. 97-105), nous présente le Christ apparaissant à l'Apôtre bien-aimé sur la montagne des Oliviers, pendant que se déroule sur le Calvaire le drame de la Passion, et lui disant : « Là-bas, à Jérusalem, on me met en croix, on me perce d'une lance, on m'abreuve de fiel. A toi je parlerai... J'ai été pris pour ce que je ne suis pas ». La même idée est expressément attribuée aux disciples de Mani par la formule grecque d'abjuration. Celle-ci anathématise les gens qui affirment « que Notre Seigneur Jésus-Christ a souffert seulement en apparence et que, pendant qu'un autre se trouvait sur la croix, il se tenait au loin et riait de le voir souffrir à sa place » (P. G., t. I, c. 1463). D'après Basilide, que la conclusion, récemment découverte, des *Acta Archelai* (éd. Beeson, *circ. fin.*) présente comme le maître de Mani, « Jésus n'a pas souffert la mort, mais un certain Simon, originaire de Cyrène, fut obligé de porter la croix pour lui ; puis, ayant été transfiguré par Jésus, au point qu'il pouvait passer pour lui, il fut crucifié par ignorance et erreur, alors que Jésus, transformé en Simon, se tenait auprès en riant » (Irénée, *Haer.*, I, 24, 4). Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. IV, 1912, *Simon de Cyrène*).

elle leurs hommages avec une grande ferveur. Aux Catholiques convertis qui s'étonnent de ce changement d'attitude ils se contentent de répondre que la Passion du Christ a été purement apparente et ne mérite donc pas d'être honorée comme celle, bien autrement réelle, de Manichée (1).

Les autres faits évangéliques donnent lieu à des remarques analogues. Il convient d'admettre, quoiqu'à titre de simples simulacres, tous ceux qui sont à l'honneur du Christ et qui tendent à notre instruction. Mais il faut rejeter absolument tous ceux qui sont contraires à sa nature et à son rôle de Sauveur. Nous croirons donc à ses actions miraculeuses, aussi bien qu'à sa Passion mystique. En revanche, nous nierons non seulement qu'il soit né d'une femme mais encore qu'il ait subi la honte de la circoncision (*Luc* II, 21), qu'il ait offert aucun sacrifice à la manière des Gentils (*Luc* II, 24), qu'il ait été baptisé comme un pécheur (*Luc* III, 21), traîné par le diable à travers les déserts et exposé aux pires tentations (*Luc* IV, 1 et suiv.) (2).

Au reste, ce sont les paroles de Jésus qui importent surtout, car ce sont elles qui font le mieux connaître la vraie doctrine (3). A leur sujet la même distinction s'impose. Nous devons donc tenir pour authentiques toutes celles qui s'accordent avec la science du bien et du mal, mais non celles qui tendraient à la détruire. En vertu de ce principe indiscutable, nous accepterons les préceptes bienfaisants du Sauveur, ses paraboles, ainsi que l'ensemble de son sermon déifique, qui affirme trop bien l'oppo-

(1) *Cont. Epist. Man.*, 9. La formule grecque d'abjuration (P. G., t. I, c. 1465), anathématise « tous les Manichéens,..., leurs mystères abominables, impurs ou charlatanesques, ainsi que ce qu'ils appellent leur Bèma ». Ce dernier terme désigne, en grec, une surface élevée, une plate-forme, et, par extension, soit une tribune, soit un autel. Augustin parle d'un « tribunal ». Ce dernier mot signifie également soit une estrade d'où parlent les orateurs, soit un monument érigé en l'honneur d'un mort. Beausobre (*op. cit.*, t. II, p. 713) préfère le premier sens. Je trouve le second plus naturel à propos d'une fête destinée à commémorer la mort de Mani.

(2) *Cont. Faust.*, XXXII, 7. Dans les *Acta Archelai*, 50 *fin.*). Manès nie pareillement le baptême du Christ. Photius reproche au Manichéen Agapius de ne l'admettre qu'en apparence, tout comme la Passion de Jésus, sa mort, son inhumation et sa résurrection (*Bibl.*, *Cod.*, CLXXIX).

(3) Est enim nihil aliud (Euangelium) quam praedicatio et mandatum Christi (*Cont. Faust.*, V, 1). Cf. *ibid.*, V, 2 et II, 2. D'après Photius, les Manichéens admettent l'Evangile, non en toutes ses parties, mais en celles qui contiennent les oracles du Seigneur. *Cont. Man.*, I, 10, cf. 14.

sition des deux natures pour n'être point de lui (1). Nous accueillerons même sans aucune difficulté certains autres de ses discours que les Catholiques ne veulent point admettre, par exemple l'hymne qu'il fit entendre à ses Apôtres, après la dernière cène, selon le témoignage de l'Evangile (*Matt.* XXVI, 30) (2). Nous n'en serons que plus décidés à rejeter comme apocryphes tous les propos qu'on lui prête, quand nous les trouverons opposés à la saine doctrine (3).

A plus forte raison cette attitude réservée s'impose-t-elle à l'égard de l'œuvre des Apôtres. Pour voir combien Pierre s'est éloigné du Sauveur, qu'il a renié trois fois dans une nuit (*Matt.* XXVI, 69-75) (4), nous n'avons qu'à ouvrir le livre des *Actes*, attribué à Luc, où nous le voyons faire mourir un homme et une femme pour les punir d'un mensonge (*Act.* V, 1-10) (5). Le même écrit n'en affirme pas moins qu'au moment où il commit ce double crime il avait déjà reçu le Saint Esprit (*Act.* II, 4). Les Manichéens refusent d'admettre un tel ouvrage dans

(1) *Cont. Faust.*, XXXII, 7 *fin.* Il s'agit évidemment ici du « Sermon sur la montagne » (*Matt.*, V-VII). Augustin en fera un très long commentaire presqu'aussitôt après avoir été ordonné prêtre (*De Sermone Domini in monte, libri duo*, P. L., XXXIV, 1229-1308). Mais il avait dû déjà l'étudier particulièrement chez les Manichéens. Ceux-ci aimaient surtout à y relever le verset des deux arbres (*Matt.*, VII, 18) dont nous avons vu qu'ils usaient très souvent en discutant avec les Catholiques (V. plus haut, p. 95, n. 2). C'est spécialement à ce passage célèbre que Fauste fait ici allusion.

(2) *Epist.*, CCXXXVII, 4. Augustin parle de cet hymne à propos des Priscillianistes, mais il note à son sujet que les Ecritures apocryphes sont en faveur non seulement chez eux, mais encore chez d'autres hérétiques, chez ceux surtout qui rejettent la Loi et les Prophètes, comme font les Manichéens (*ibid.*, 2). Il en cite divers passages, au cours de son Epître (*ibid.*, 5-8). Le pape Léon fait également allusion à de « fausses paroles du Sauveur lui-même », admises par les disciples de Mani (*Serm.*, XXXIV, 4).

(3) *Cont. Faust.*, XXXII, 7 *fin.*

(4) Secundin, *Epist.*, 4. Les Manichéens qu'a connus Photius parlent de même : « Ils maudissent surtout Pierre, le coryphée des apôtres, comme ayant renié, disent-ils, la foi du Christ son Maître » (*Cont. Man.*, I, 8). Il est à remarquer que Fauste, Fortunat, Felix et Secundin ne citent jamais les Epîtres de Pierre. Ceux dont parle Photius les rejettent expressément.

(5) *Cont. Adim.*, XVII, 5. Nous avons vu plus haut (p. 134) que pour les Manichéens tout homicide est un crime très grave, sévèrement interdit par le « sceau de la main ».

leur Canon (1). Les Catholiques n'ont pas à s'en plaindre, car ils rejettent le travail similaire de Leuce et d'autres livres pieux, dont la lecture est cependant bien autrement utile (2).

Paul est resté plus fidèle aux doctrines du Maître et nous devons nous fier de préférence à lui. Il a exposé la distinction du bien et du mal, de la chair et de l'esprit, de la Loi ancienne et de la nouvelle, avec une clarté et une force tout à fait remarquables (3). Cependant les écrits que nous avons de lui ne peuvent encore nous inspirer une entière confiance. Certaines de leurs affirmations, celles surtout qui se montrent favorables au Judaïsme, sont si manifestement contraires au reste de leurs doctrines qu'elles ne peuvent venir que d'un faussaire (4). D'ailleurs, Paul n'est pas infaillible et il ne prétend pas l'être. Il avoue, en un endroit (I *Cor.* XIII, 11), qu'il s'est précédemment trompé, que jadis il raisonnait comme une enfant (5). Ainsi peut-on s'expliquer qu'il ait dit aux Romains, en un passage

(1) *Cont. Adim.*, XVII, 5 ; *De util. cred.*, 7 ; *Epist.*, CCXXXVII, 2. Cependant, dans ce dernier passage, Augustin se contente de dire que « certains Manichéens » rejettent le livre canonique des *Actes*. De fait, Fauste de Milève en cite un épisode (*Act.*, X, 11-15), sans le désapprouver (*Cont. Faust.*, XXXI, 3 ; cf. *supra*, p. 133). Un flottement analogue se manifeste chez les Manichéens que connaît Photius. Quelques-uns admettent l'œuvre de Luc, d'autres la rejettent. Ils sont d'ailleurs tout aussi divisés au sujet des « *Epîtres Catholiques* » (*Cont. Man.*, I, 8). Celles-ci ne sont jamais citées par les Manichéens d'Afrique, apparemment parce qu'elles n'étaient guère en faveur chez eux.

(2) *Cont. Fel.*, II, 6. Cf. *supra*, p. 141, not. 7.

(3) Apostolum accipis ? — Et maxime (*Cont. Faust.*, XI, 1). Fauste (VIII, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIII, 1 ; XIV, 1, etc.), Fortunat (7, 16, 21, 22, 26), Felix (I, 9 ; II, 2, 10), Secundin (I, 3, 4, 5) citent très souvent les écrits pauliniens. Felix dit que « l'Esprit Saint est venu en Paul » (*Cont. Fel.*, I, 9) et Secundin engage Augustin à « faire revivre » en son temps le même apôtre (Secundin, *Epist.*, 5).

(4) *Cont. Faust.*, XXXIII, 6 ; *De mor. eccl. cath.*, 14 ; *De divers. quaest.*, LXXXIII, q. LXVII, 1. Ce dernier passage ne nomme pas les Manichéens, mais il les vise d'une façon très claire, et il précise les renvois précédents en expliquant que ces hérétiques rejettent tous les textes pauliniens consacrés à la Loi et aux Prophètes juifs. L'*Epître aux Hébreux*, qui présente le Nouveau Testament comme la réalisation de l'Ancien, doit être ici particulièrement visée. De fait, elle ne se trouve citée dans aucun des textes manichéens que nous a conservés Augustin. Titus de Bostra (*op. cit.*, III, 4) en oppose le premier verset aux disciples de Mani, en disant que les Catholiques ne rejettent pas comme eux « les débuts de l'Apôtre ».

(5) *Cont. Faust.*, XI, 1.

très souvent invoqué contre les disciples de Manichée, que le Christ est né « de la semence de David » (*Rom.* I, 3) (1). Dans une Epître postérieure, il fait remarquer, à ce sujet, que, si autrefois il a connu le Christ « selon la chair », maintenant il ne le connaît plus de la même façon (II *Cor.* V, 16) (2). Ainsi lui-même nous apprend à ne pas croire aveuglément chacune de ses affirmations, mais à en faire une sage critique.

Si nous gardons une telle indépendance à l'égard de tels maîtres, nous nous sentons encore moins tenus de suivre, les yeux fermés, tous ceux qui, après eux, se couvrent de leurs noms. Nous connaissons les ruses du « Malin ». Il ne s'est pas contenté d'amener Pierre à renier le Sauveur, Judas à le trahir, les Scribes et les Pharisiens à demander sa mort, les soldats à le couronner d'épines et à l'abreuver de vinaigre, un des larrons crucifiés à l'accabler d'outrages. Il n'a pas seulement soulevé, dans la suite, contre les continuateurs de l'œuvre du salut des disciples rebelles, tels qu'Hyménée, le séducteur d'Alexandre, que Paul a dû livrer à Satan, pour lui apprendre à ne plus blasphémer (I *Tim.*, I, 20) (3) et les fauteurs des désordres d'Antioche, de Smyrne et d'Iconium, contre lesquels le même Apôtre eut aussi à lutter (4). Invoquant faussement l'autorité du Christ et celle des premiers Chrétiens, il a encore trompé un très grand nombre d'âmes et répandu partout de très graves erreurs. Il est bien cet ennemi sournois que l'Evangile nous montre semant de nuit l'ivraie à côté du bon grain (*Matt.* XIII, 26-28). Et la société commune des Chrétiens est bien aussi ce champ du Père de famile, où la mauvaise herbe se dresse partout près du froment (5).

(1) *Cont. Faust.*, XI. 1 *fin.* Le même texte de Paul lui est aussi appliqué par Manès chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 13 *fin.*, 40).

(2) *Cont. Faust.*, XI, 1. Il semble que, pour Fauste, l'ordre canonique des Epîtres de Paul est basé sur leur chronologie. Cf. Brückner, *Faustus von Mileve*, p. 61, not. 1.

(3) Secundin, *Epist.*, n. 4. Manès fait allusion au même texte de la première Epître à Timothée dans les *Acta Archelai*, 13.

(4) Secundin, *Epist.*, 4. Cette dernière remarque doit être empruntée aux *Actes de Paul et de Thècle* que nous avons déjà vus cités par Fauste de Milève (XXX, 4 : *supra*, p. 141, not. 7) et dont le récit se trouve localisé dans les mêmes villes.

(5) Secundin, *Epist.*, 4. D'après Hegemonius (*Act. Arch.*, 13) et Epiphane (*Haer.*, LXVI, 65), le même texte était aussi invoqué par Mani.

III

Les Catholiques ne comprennent pas qu'on puisse les critiquer. Mais surtout ils ne veulent pas accorder que leurs Ecritures renferment la moindre erreur. Si nous croyons, disent-ils, à la nouvelle Loi, nous devons l'admettre en entier, sans aucune réserve (1).

Qu'ils commencent par prêcher d'exemple ! Eux-mêmes font profession de garder l'Ancien Testament. Ils devraient donc l'accepter dans sa totalité. Or ils en rejettent pratiquement une foule de points. Que n'imitent-ils la conduite de Juda couchant avec sa bru, de Loth s'unissant à ses filles, d'Osée vivant avec une courtisane, d'Abraham vendant à des amants les nuits de sa compagne, de Jacob épousant en même temps deux sœurs, de David et de Salomon se vautrant dans la débauche avec des centaines et des milliers de concubines ! Que ne font-ils comme le Juif fidèle prenant la femme de son frère défunt pour donner à celui-ci une postérité ! Au lieu de se régler sur ces précédents, ils ne veulent pas seulement en entendre parler (2). Ils n'admettent pas qu'on doive regarder comme maudit quiconque est « suspendu au bois » ou quiconque n'a point d'enfants. Ils ne se croient pas tenus d'exterminer tout incirconcis ou tout violateur de la Loi (3). Ils ont abandonné le repos du sabbat comme inutile et la circoncision comme honteuse. Ils mangent sans scrupule la chair de porc. Ils ne célèbrent ni les semaines des azymes, ni la fête des tabernacles. Ils ne craignent point d'associer la pourpre et le lin dans leurs habits, de porter un vêtement fait avec plusieurs espèces de fils, d'atteler un bœuf avec un âne (4). Même quand ils restent fidèles aux préceptes

(1) *Cont. Faust.*, XXXII, 1.
(2) *Cont. Faust.*, XXXII, 4.
(3) *Cont. Faust.*, XXXII, 5.
(4) *Cont. Faust.*, VI, 1 ; XVI, 7 ; XXXII, 3.

du Judaïsme, ils se gardent bien de les maintenir dans leur forme et leur rigueur premières. Ils célèbrent la Pâque, mais sans immoler aucun agneau, sans se nourrir pendant sept jours de pains non fermentés et de laitues. Ils fêtent la Pentecôte, mais sans pratiquer les sacrifices auxquels ils seraient légalement tenus. Ils croient devoir s'abstenir de la chair des animaux étouffés ou de celle qui a été immolée aux idoles (*Act.* XV, 29). Seulement ils mangent du porc, du lièvre, du hérisson, des moules, des calmars, et de toutes les espèces de poissons auxquelles ils ont pris goût (1). Par là, ils montrent bien que l'autorité de Moïse compte fort peu pour eux. Qu'est-ce donc qui sur ce point les distingue de nous, sinon leur manque de franchise ? Nul de nous ne se croit permis de déguiser la vérité. Eux ne se font aucun scrupule de mentir (2). Ils affectent de conserver l'ensemble des Ecritures juives. Ils n'en gardent, au fond, que ce qui leur convient. Ils retiennent d'abord l'annonce d'un roi futur, très faussement identifié par eux avec Jésus, ensuite les règles communes de la vie civile, celles par exemple qui interdisent l'homicide et l'adultère. Mais ils rejettent tout le reste comme une simple « ordure » (*Phil.* III, 8) (3).

Si nous pouvons faire un tel triage dans l'Ancien Testament, écrit par Dieu lui-même et par Moïse, son « fidèle et intègre serviteur » (*Exod.* XXXI, 18), pourquoi serions-nous tenus d'accepter en bloc le Nouveau, qui vient simplement du Christ, et qui, d'ailleurs, n'a point été rédigé par lui ni par aucun de ses Apôtres, mais seulement par des disciples lointains et fort mal renseignés ? La Loi du Père vaut-elle moins que celle du Fils ? (4). On prétend, il est vrai, que l'une aurait été donnée seulement pour un temps et l'autre pour toujours. Rien n'est plus faux (5). Le législateur des Hébreux nous présente son œuvre comme définitive et immuable. Il maudit quiconque n'en admet pas tous les enseignements et n'en met pas en pratique toutes les ordonnances (*Deut.* XXVII, 26). Il va même jusqu'à ordonner de mettre à mort le prophète qui, en s'appuyant sur

(1) *Cont. Faust.*, XXXII, 3.
(2) *Cont. Faust.*, VI, 1 *fin.*
(3) *Cont. Faust.*, XXXII, 1 ; cf. Secundin : *Epist.*, 5 *fin.*
(4) *Cont. Faust.*, XXXII, 2.
(5) *Cont. Faust.*, XXXII, 6.

des signes et des prodiges, osera la critiquer et en détourner le peuple (*Deut.* XIII, 1-5), comme si ce n'était pas ce qu'a fait le Christ (1). Au contraire, Jésus nous donne son Evangile comme une institution encore imparfaite et provisoire qui devra être perfectionnée et complétée : « J'ai beaucoup de choses à vous dire, déclare-t-il à ses disciples, mais vous ne pouvez pas les supporter encore. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu, il vous fera connaître toute la vérité... Je vous ai dit ces choses en paraboles. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous entretiendrai directement du Père (*Joan.* XVI, 12-13, 25) (2). Paul a fait une constatation analogue, accompagnée d'une promesse identique : « Nous n'avons, avoue-t-il, qu'une science incomplète et des prévisions limitées : mais, quand la perfection sera réalisée, toute imperfection disparaîtra ; maintenant nous voyons comme en un miroir, d'une manière obscure ; alors nous verrons face à face » (I *Cor.* XIII, 9-10, 12) (3).

Seul, Manichée a accompli ces prédictions. Il s'est présenté comme le messager de Jésus (4), comme le Paraclet annoncé par lui (5) ou bien encore comme le Temple vivant du Saint

(1) *Cont. Faust.*, XVI, 5 ; XIX, 5 *fin.* Le même texte est rappelé par Manès dans les *Acta Archelai*, 40.

(2) *Cont. Faust.*, XXXII, 6 ; *Cont. Fel.*, II, 6. Le même texte est invoqué par Manès chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 13).

(3) *Cont. Faust.*, XV, 6 ; *Cont. Fel.*, I, 9. Le même texte est encore invoqué par Manès chez Hegemonius (*Act. Arch.*, 13, cf. 37) et chez Epiphane (*Haer.*, LXVI, 61).

(4) *Cont. epist. Man.*, 7 ; *Cont. Faust.*, XIII, 4 ; *De Haer.*, XLVI. Titus de Bostra (*op. cit.*, III, *Prot.*) et Epiphane (*Haer.*, LXVI, 12 *fin.*) disent egalement que Manès s'appelle « quelquefois » l'apôtre du Christ. Dans les *Acta Archelai* lui-même se donne ce titre en tête d'une lettre adressée par lui à Marcellus (6 *init.*), et il dit de vive voix au même personnage et à son entourage : Ego, viri fratres, Christi quidem sum discipulus, apostulus vero Jesu (13 *init.*). La véracité de ces témoignages a été contestée, mais à tort. Le premier feuillet d'un *Evangile* de Mani, retrouvé à Tourfan, commence par ces mots : « Mani, apôtre de Jésus-Christ aimé, dans l'amour du Dieu Père » (Müller, *Handschr.*, p. 24), que nous avions déjà à peu près identiques en tête de l'*Epître du Fondement* (*Cont. Epist. Man.*, 9 ; cf. *Cont. Felic.*, I, 14).

(5) *Cont. Epist. Man.*, 7, 9 ; *Cont. Felic.*, I, 2 ; *De Haer.*, XLVI. La même constatation est faite par Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, VI, 25 *init.*, et XVI, 5, 9), Titus de Bostra (*op. cit.*, III, *Prol.*) ; Epiphane (*Panar.*, LXVI, 12 *fin.*), Saint Léon (*Serm.*, LXXVI, 6), etc. Dans les *Acta Archelai*, 13, Manès lui-même dit : « Sum quidem ego Paracletus qui ab Jesu

Esprit (1). Il nous a enseigné « le commencement, le milieu et la fin ». Il a montré comment le monde s'est formé, pourquoi les jours y succèdent aux nuits, quel but poursuivent le soleil et la lune dans leurs courses lointaines (2). Et il ne s'est pas contenté de nous apprendre tout ce que nous tenons à connaître. Il nous l'a encore exposée dans les termes les plus clairs. Tous ses devanciers ont parlé par figures parce qu'ils étaient simplement chargés de lui frayer les voies. Lui s'est présenté comme le dernier des Messagers divins. Aussi ne nous a-t-il pas montré la vérité « comme en un miroir », mais « face à face » (3). C'est justement ce qui lui a valu son nom, car Manichée, ou Mannichée, signifie celui qui verse la manne, en d'autres termes celui qui prêche la pure doctrine du salut (4). Lui-même nous dit que quiconque aura recueilli et gardé ses paroles jouira pour toujours de la vie bienheureuse (5). N'est-ce pas l'exacte réalisation des promesses du Nouveau Testament ? Ainsi l'étude attentive du Catholicisme, comme celle des autres croyances religieuses, ne fait que nous confirmer dans les convictions auxquelles nous avions été conduits auparavant par la pure raison.

mitti praedictus sum ». Cf. An Nadim : « Mani affirmait être le Paraclet que Jésus a annoncé comme la bonne nouvelle » (Flügel, *Mani*, p. 85), et Birouni : « Il déclare, dans son Evangile, qu'il est le Paraclet annoncé par le Messie » (Kessler, *Mani*, p. 318). Les mots « Paraclet » et « Esprit Saint » ne sont pas forcément identiques, bien que la tradition catholique les ait progressivement identifiés.

(1) *Cont. Epist. Man.*, 7 ; *Conf.*, V, 8. Dans ces deux textes, Augustin va plus loin et reproche à Mani d'avoir cherché à se faire passer pour la troisième personne de la Trinité (Cf. saint Léon, *Serm.*, XXXV, 4), en se présentant comme « apôtre du Christ par la providence du Dieu Père », sans nommer le Saint Esprit. Mais le fait sur lequel il s'appuie ne suffit pas à établir sa thèse, et peut venir d'une simple imitation des Epîtres de Paul. Il reconnaît d'ailleurs expressément que les Manichéens ne l'interprétaient pas tout à fait comme lui et disaient simplement que le Saint Esprit était « venu en Manichée » (Cf. *Cont. Fel.*, I, 9). Cette dernière conception est la seule qui cadre avec la dogmatique manichéenne, qui ne pouvait pas plus admettre la naissance humaine et la mort du Saint Esprit que celles du Fils de Dieu.

(2) *Cont. Felic.*, I, 9.

(3) *Cont. Epist. Man.*, 25 ; *Cont. Faust.*, XV, 6.

(4) *Cont. Faust.*, XIX, 23. Cf. *De Haer.*, XLVI, *init.*

(5) *Cont. Epist. Man.*, 7, 12 ; *Cont. Fel.*, I, 1.

CONCLUSION

NATURE DU MANICHÉISME D'AUGUSTIN

D'après l'exposé qui vient d'en être fait, le Manichéisme se présente, soit dans dans sa critique des religions rivales, soit dans sa doctrine positive, comme un système bien défini, ou, pour mieux dire, comme une orthodoxie rigide. Ses adeptes ne se sentaient point libres de le modifier à leur gré. Mais dans la connaissance qu'ils possédaient de ses enseignements, dans la foi qu'ils avaient en lui, dans la profession extérieure qu'ils faisaient de ses dogmes, ils pouvaient diverger notablement entre eux. Nous avons donc à nous demander quelle a été, à tous ces points de vue, la position exacte d'Augustin.

I

Ecrivant à l'ancien Auditeur, devenu l'adversaire acharné de sa religion, Secundin lui reproche de s'en être toujours fait une très fausse idée : « Je ne puis taire ceci, dit-il, à votre patiente Sainteté. Il me semble, et il est bien certain, que vous n'avez jamais été à Manichée, que vous n'avez jamais pu pénétrer les arcanes de sa doctrine. C'est Annibal ou Mithridate que vous poursuivez sous son nom (1) ». Seulement Secundin est un croyant très convaincu, qui n'admet pas qu'après avoir bien connu la vraie foi on puisse la renier. Il montre à travers

(1) Secundin. *Epist.*, 3. La même thèse a été adoptée par Isaac Beausobre (*op. cit.*, I, 227-231), qui, regardant le Manichéisme comme une sorte de protestantisme lointain, cherche à diminuer l'autorité d'Augustin pour réduire la portée de ses critiques.

sa lettre autant d'étourderie que de zèle. Voulant remettre Augustin dans le bon chemin, il l'engage à abandonner la « perfidie de la gent punique » (1), à ne plus se laisser guider par la crainte (2) et par l'ambtiion (3). Il parle de tout à tort et à travers, pour ne rien dire de précis. Et il tombe sans s'en apercevoir, dans les contradictions les plus flagrantes. Après avoir proposé une conférence contradictoire, où l'on discuterait les objections soulevées contre sa croyance, il déclare que la raison est impuissante à les résoudre et il en propose presque aussitôt après, une solution rationelle (4). Un tel homme est fort peu qualifié pour reprocher à Augustin de n'avoir pas bien compris les dogmes dualistes. Le reproche, d'ailleurs, manque de vraisemblance. On ne pourrait l'admettre que si le Manichéisme avait une doctrine ésotérique, réservée aux Elus. Encore ne comprendrait-on pas bien qu'avec son esprit curieux, Augustin n'eût point réussi à soulever le voile dont ses amis se couvraient devant lui. Mais Secundin ne suppose rien de pareil. Les seuls « arcanes » qu'il admet sont ceux qui tiennent à la nature même des questions religieuses. Aucun des autres adversaires de l'évêque d'Hippone n'invoque davantage une discipline du silence qui aurait été jadis observée avec lui. Tous semblent reconnaître qu'il a été initié aussi bien qu'eux à l'Evangile du Paraclet (5).

Une fois, il est vrai, l'ancien disciple de Mani donne à entendre qu'ayant été simple Auditeur il n'a pu bien savoir ce qui se passe chez les Elus (6). Mais il ne fait cette réserve que pour éluder une question embarrassante de Fortunat, qui l'a sommé de s'expliquer sur les insinuations malveillantes du *De moribus Manichaeorum*. Et il déclare, aussitôt après, que son ignorance porte simplement sur certaines pratiques de ses anciens coreligionnaires, non sur leur foi. Ailleurs, il déclare sans ambages qu'il a vécu avec les adeptes de Manichée et qu'il

(1) Secundin, *Epist.*, 2 *fin.*

(2) Secundin, *Epist.*, 2 *fin.*

(3) Secundin, *Epist.*, 5.

(4) Secundin, *Epist.*, 6.

(5) Fortunat fait expressément appel à la connaissance du Manichéisme qu'Augustin a autrefois acquise (*Cont. Fortun.*, 3). Felix n'élève sur ce point aucune contestation.

(6) *Cont. Fortun.*, 3.

les connaît bien (1). De fait, il a passé neuf ans au milieu d'eux (2). Il a assisté à leurs « oraisons » (3). Il y a entendu lire les œuvres du Maître les plus importantes, l'*Épître du Fondement* (4), le *Trésor* (5), de nombreuses *Lettres* (6). Il a dû même obtenir communication de ces Ecritures et les étudier à loisir (7). Aussi parle-t-il des manuscrits de l'*Epistula Fundamenti* en homme qui les a souvent eus entre ses mains (8). A propos d'une explication apologétique donnée par un de ses anciens amis sur la lutte primitive du Bien et du Mal, il fait remarquer que rien de pareil ne se lit dans les « livres de Manichée » (9). Et il se déclare prêt à en citer « d'innombrables passages », qui parlent du Royaume de la Lumière en l'opposant à celui des Ténèbres (10). Non content d'étudier les Ecritures dualistes, il en a interrogé les principaux interprètes (11). Plusieurs ont été ses amis et c'est même, dit-il, ce qui a surtout contribué à le retenir dans l'erreur (12). Il a particulièrement connu Fauste de Milève, le principal d'entre eux, et il a conversé librement avec lui. Mais il était alors si bien documenté qu'il n'a pu obtenir de lui aucun renseignement nouveau (13). Dans le *Contra Faustum*, il lui reproche même d'em-

(1) Talis fui apud te, novi te (*Cont. Faust.*, XV, 7).

(2) V. *supra*, p. 78.

(3) *Cont. Fortun.*, 1 *fin.*-2 *init.*

(4) *Cont. Epist. Man.*, 6 *init.*, 28. Cf. *supra*, p. 162, not. 4.

(5) Hoc infelices legunt, hoc *audiunt*... hoc in libro septimo *Thesauri* eorum positum est (*De nat. bon.*, 44).

(6) Cur (Manichaeus) non varie in aliis Epistolis Apostolum Christi se nominat, in aliis Paracleti? Sed Christi semper audivi quotiescumque audivi (*Cont. Epist. Man.*, 7).

(7) Un évêque Catholique, qui, dans sa jeunesse, avait été donné par sa mère aux Manichéens (cf. *supra*, p. 145, not. 2), dit un jour à Monique qu'il avait, chez eux, non seulement lu mais encore copié presque en entier leurs livres et que c'était justement ce qui avait occasionné sa conversion. Or il ajouta, en parlant d'Augustin : « Laissez-le... ; lui aussi sera conduit par ses lectures à constater leur erreur et leur grande impiété (*Conf.*, V, 21).

(8) *Cont. Faust.*, XIII, 6 et 18. Cf. *supra*, p. 79, not. 1.

(9) *De mor. Man.*, 25.

(10) *Cont. Secund.*, 3.

(11) *Conf.*, V, 10 *init.*

(12) *De duab. anim.*, 11.

(13) *Conf.*, V, 10-13.

ployer une expression qui n'a point cours dans son Eglise et qui en contredit la doctrine (1). En tout ce qui touche à la foi dualiste, son information est toujours abondante et puisée aux meilleures sources. Aussi s'accorde-t-il avec tous les auteurs contemporains qui ont écrit sur le même sujet (2).

Le Manichéisme apparaît sous une forme quelque peu différente à travers un certain nombre de textes plus tardifs (3). Mais ceux-ci supposent une évolution déjà longue et, sur certains points, très importante (4). Beaucoup d'entre eux viennent de gens étrangers au Christianisme, qui suppriment de parti-pris tout ce qui rappelle l'Evangile (5). Eux-mêmes confirment, d'ailleurs, sur les points essentiels et même sur une foule de détails, les affirmations de l'évêque d'Hippone (6). De tous les auteurs connus qui ont écrit sur la religion de Mani, Augustin est sans doute celui qui nous fournit sur elle les renseignements les plus nombreux et, dans l'ensemble, les plus sûrs (7).

Sans doute l'esquisse qu'il en a laissée a tout l'air d'une caricature (8). Mais cette caricature demeure très ressemblante. Elle n'a pu être faite que par un initié. Les exagérations qui s'y montrent tiennent tout simplement à l'esprit de parti. Encore

(1) *Cont. Faust.*, XX, 21.

(2) C'est ce que montrent nettement les notes des six chapitres précédents.

(3) Ce fait a été constaté surtout par Flügel et par Kessler, qui donnent la préférence aux sources arabes ou syriaques, comme aussi par Ad. Harnack et par Rochat qui suivent de très près ces deux auteurs.

(4) Le plus important de tous, An Nadim, attribue à des Manichéens dissidents certaines doctrines qui ont été soutenues d'abord par Mani lui-même (V. *supra*, p. 158, not. 2. Cf. Flügel, *Mani*, p. 90).

(5) La table de matières du livre des *Mystères* de Mani donnée par An Nadim (Flügel, *Mani*, p. 102) montre que l'étude de la Bible chrétienne tenait dans cet ouvrage une très grande place. Or An Nadim lui-même n'en dit à peu près rien. Les autres auteurs arabes gardent le même silence sur ce sujet.

(6) V. *supra*, p. 96, not. 6 ; p. 97, not. 2 et 3 ; p. 98, not. 5 ; p. 99, not. 1, 2, 7, etc.

(7) Les manuscrits manichéens récemment découverts dans l'Asie Centrale nous fournissent des renseignements plus directs. Mais ils sont très fragmentaires et leur origine est mal connue. D'ailleurs ils s'accordent remarquablement avec les textes augustiniens et ils s'expliquent par eux bien plus qu'ils n'aident à les comprendre. V. P. Alfaric, *Les Ecr. Man.*, t. I, p. 137.

(8) V. Beausobre, *op. cit.*, t. I, p. 228-231.

une fois, l'Auditeur de Carthage se représentait le Manichéisme tout autrement que le Docteur d'Hippone. Au lieu d'en souligner, avec un malin plaisir, les anomalies les plus bizarres, il en considérait plutôt l'harmonie rationnelle (1). C'est ce qui permet de comprendre qu'il y ait cru.

II

Si on ne se représentait la doctrine dualiste que d'après l'exposé satirique qu'en a tracé l'auteur du *De Haeresibus* et du *Contra Faustum*, on ne s'expliquerait guère qu'elle ait pu être prise au sérieux (2). Mais si on s'applique à en saisir l'ordonnance logique, on concevra sans peine qu'elle ait séduit des esprits cultivés. Et on ne niera point *a priori* qu'Augustin en soit devenu un partisan convaincu.

Lui-même donne plusieurs fois à entendre qu'il ne l'a jamais acceptée qu'à moitié (3). Seulement il peut avoir cédé à une illusion assez fréquente chez les gens qui ont changé de convictions et s'être imaginé qu'il n'a jamais bien cru au Manichéisme parce qu'il a cessé depuis longtemps d'y croire. D'ailleurs il a intérêt à montrer qu'à aucun moment il n'a été satisfait par cette religion désormais abhorrée. Son affirmation est donc doublement suspecte.

Pour la justifier, l'évêque d'Hippone invoque un argument précis. Il rappelle qu'il ne s'est jamais enrôlé parmi les Elus et il insinue que, s'il ne l'a point fait, c'est parce qu'il n'a jamais eu une bien grande foi en leurs doctrines (3). Mais cette dernière explication ne s'impose pas. Les Auditeurs

(1) V. *supra*, p. 92-93.

(2) « On ne sait trop, dit Gaston Boissier, ce qui l'attira au Manichéisme. La façon dont les Manichéens expliquent l'origine du mal... lui parut plus tard ridicule et il ne nous semble pas qu'elle ait jamais pu séduire un si bon esprit (!) » (*La fin du paganisme*, I, 302).

(3) Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris quod essent aliquando aperturi (*De beat. vit.*, 4). Ieram per vias pravas superstitione sacrilega, non quidem certus in ea sed quasi praeponens eam caeteris (*Conf.*, VIII, 17 *fin.*). Augustin s'est réellement trouvé dans cet état d'âme. Mais c'est seulement après sa 28e année, à la suite de l'entretien qu'il a eu avec Fauste (*Conf.*, V, 13).

(4) *De util. cred.*, 2.

croyaient fermement aux dogmes de Mani. Seulement ils n'osaient pas se soumettre à toutes les exigences de sa morale. C'est Augustin lui-même qui le dit. Et il avoue que, durant le cours de son adolescence, il s'est trouvé dans le même état d'âme. En ce temps-là, il priait Dieu de lui donner un jour la chasteté, mais il craignait d'être trop tôt exaucé (1). Il admirait donc l'idéal des Elus. Il ne manquait que du courage nécessaire pour le réaliser.

L'auteur des *Confessions* s'oublie d'ailleurs plusieurs fois à dire qu'il a donné jadis une adhésion très franche aux dogmes de Mani. De son propre aveu, il a cru que le monde est formé des cinq éléments de la Terre lumineuse mélangés à ceux du Royaume ténébreux (2). Il a cru qu'une âme capable de sentir réside jusque dans le figuier, qui verse des larmes dès qu'on lui arrache une figue. Il a cru qu'en mangeant des fruits les Saints libèrent la substance divine qui s'y trouve liée et que les pécheurs la mettent à la torture. Il a cru qu'on ne doit pas donner la moindre bouchée de pain à un mendiant qui ne professe point la vraie doctrine et qu'au contraire on fait une œuvre très méritoire en procurant des vivres aux Elus (3). Il a même agi en conséquence et nourri de son mieux ces serviteurs de Dieu pour obtenir, par leur intermédiaire, le pardon de ses fautes (4).

Un incident très significatif montre combien il était pénétré de sa foi. Au temps où il préparait le grand concours de poésie d'où il devait sortir vainqueur, un aruspice vint complaisamment lui offrir ses services. En bon Manichéen, soucieux de

(1) At ego adolescens miser.... in exordio ipsius adolescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram : Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo. Timebam enim ne me cito exaudires (*Conf.*, VIII, 17). Une telle demande, accompagnée d'une pareille restriction, se place bien plus naturellement après la 19e année d'Augustin, en un temps où il goûtait le charme d'une liaison très chère et où il regardait le célibat comme la voie unique du salut, que dans le cours des années antérieures où il n'éprouvait ni le même besoin d'aimer, ni les mêmes scrupules. C'est seulement après sa formation scolaire qu'il a pu la formuler, quoiqu'il se garde bien d'en convenir et d'attribuer à une hérésie détestée une prière si louable à ses yeux.

(2) Volantem Medeam (v. *supra*, p. 20, not. 4 et 5)... non credebam ; illa autem credidi (*Conf.*, III, 11).

(3) *Conf.*, III, 18.

(4) *Conf.*, IV, 1

respecter le « sceau de la main », il répondit avec humeur que même pour obtenir une couronne immortelle, il ne voudrait pas laisser tuer seulement une mouche. Tout sacrifice lui inspirait une profonde horreur (1).

En revanche, il appréciait beaucoup les astrologues. Il lisait assidûment leurs livres (2) et il les consultait souvent eux-mêmes (3). Il finit par s'imprégner si bien de leur enseignement qu'il apprit à tirer comme eux des horoscopes et qu'il se vit consulter comme une autorité par tel de leurs adeptes (4). Or les disciples de Mani croyaient aussi que les vertus sidérales exercent une influence considérable sur les actions humaines. Leur mythologie les disposait à accorder une grande importance aux prédictions des « Mathématiciens » (5). Sur ce point encore le jeune Auditeur de Carthage se trouvait en plein accord avec eux.

III

Augustin s'attacha tellement à la cause du nouvel Evangile qu'il s'en fit un ardent avocat et qu'en ce genre de plaidoirie, où seuls les croyants peuvent bien réussir, il obtint de très brillants succès. De bonne heure, il engagea avec les Catholiques des conférences contradictoires, où il déployait contre eux une ar-

(1) *Conf.*, IV, 3. Dans son dégoût du Manichéisme Augustin évite de noter que c'est sa foi dualiste qui lui inspirait l'horreur des sacrifices et qui dicta sa réponse. Mais il le donne assez nettement à entendre.

(2) *Conf.*, IV, 4, 5.

(3) *Conf.*, IV, 5.

(4) *Conf.*, VII, 8.

(5) V. *supra*, p. 115, not. 1 et p. 135, not. 3. D'après Epiphane (*Haer.*, LXVI, 13), Mani avait écrit un livre *Sur l'astrologie*. « J'ai quelque raison de juger, dit Beausobre (*op. cit.*, II, 428-429), que Manichée n'admettait point cette puissance des astres sur la naissance des hommes et par conséquent sur leurs inclinations et les événements de leur vie ». L'historien de Mani appuie sa conjecture sur un passage de Fauste où celui-ci rejette le récit de la naissance du Christ, particulièrement à cause de l'étoile qui y intervient (*Cont. Faust.*, II, 1). Mais le cas allégué vise le Fils de Dieu qui ne peut être soumis aux démons aériens, non les enfants d'Adam qui viennent d'eux. Augustin répond d'ailleurs au Docteur de Milève que les Manichéens mettent la substance divine répandue ici-bas « non seulement sous la dépendance des astres, mais encore sous celle de toutes les choses terrestres » (*Cont. Faust.*, II, 5).

deur « furibonde » et toujours victorieuse (1). Il prêcha surtout les dogmes dualistes et il réussit à les faire accepter par d'excellents esprits (2). Dans sa propre ville de Thagaste, il gagna à sa nouvelle foi l'ami anonyme dont il a raconté la mort prématurée (3) et jusqu'à Romanien, le « patron » du lieu (4). A Carthage, il recruta encore de sérieux prosélytes, d'abord son compatriote Alype, qui fut séduit par l'austérité des Elus (5), ensuite un païen lettré, nommé Honorat, qui se laissa gagner par la logique de leur système (6).

Là ne se borna pas l'activité manichéenne d'Augustin. Pendant sa vingt-sixième ou sa vingt-septième année, tandis qu'il continuait de professer la rhétorique dans la métropole africaine, il composa un traité philosophique, intitulé : *De Pulchro et Apto*, qui se présentait comme une expression publique de sa foi religieuse (7). Lui-même raconte comment il fut amené à l'écrire : « J'aimais, explique-t-il, les beautés inférieures. J'allais dans les profondeurs. Et je disais à mes amis : « Est-ce que nous aimons quelque chose en dehors du beau (8) ? Qu'est-ce donc que le

(1) Quam (fidem catholicam) miserrima et furiosissima loquacitate vastabam (*De don. persev.*, II, 55). Cf. *De duab. anim.*, 11 ; *Conf.*, III, 21 et VI, 5.

(2) Seducebar et seducebam (*Conf.*, IV, 1).

(3) Nam et a fide vera quam non germanitus et penitus adolescens tenebat deflexeram ego eum in superstitiosas fabellas... (*Conf.*, IV, 7).

(4) Ipsa philosophia) me penitus ab illa superstitione in quam te mecum praecipitem dederam liberavit, lui dit Augustin (*Cont. Acad.*, I, 3). Il lui dédiera plus tard son *De vera religione* qui est une réfutation du Manichéisme en même temps qu'une apologie du Catholicisme.

(5) Audire me rursus incipiens, illa mecum superstitione involutus est, amans in Manichaeis ostentationem continentiae (*Conf.*, VI, 12). Ce texte montre qu'en ce temps-là Augustin estimait et vantait beaucoup les mœurs manichéennes.

(6) Tu nondum Christianus, qui, hortatu meo, cum eos vehementer execraris, vix adductus es ut audiendi tibi atque explorandi viderentur (*De util. cred.*, 2). C'est à lui que l'ensemble du traité est dédié. Augustin dut sans doute le connaître à Carthage. Un Honorat, encore catéchumène, qui pourrait bien être le même personnage, lui écrit de cette ville, vers 412, pour lui poser quelques questions au sujet de la doctrine chrétienne (V. *Epist.*, CXL).

(7) *Conf.*, IV, 20-27. Les traducteurs intitulent généralement ce traité : *Du beau et du convenable*. Mais ce dernier mot ne paraît pas assez précis. La définition que donne Augustin de l'*aptum* pour le distinguer du *pulchrum*, montre qu'il voit en lui ce que nous appelons aujourd'hui l'adaptation ou la finalité.

(8) *Conf.*, IV, 20. Cf. *De ver. rel.*, 72.

beau ? Qu'est-ce qui nous attire et qui nous attache dans les êtres que nous aimons ? Car, s'ils n'avaient point quelque chose qui nous charme et nous agrée, ils ne se feraient point aimer. Or je remarquais que la beauté des corps est constituée par leur accord intérieur et qu'elle se distingue de leur finalité qui leur permet de s'adapter à un but extérieur... (1). Cette observation jaillit sous de multiples formes en mon esprit du plus profond de mon cœur et j'écrivis sur la beauté et la finalité deux livres sinon trois. Vous en savez le nombre, ô mon Dieu. Pour moi je ne m'en souviens pas. Car je ne les ai plus. Ils ont disparu je ne sais comment (2) ».

La perte de ces premiers essais est fort regrettable. L'auteur des *Confessions* affecte à leur sujet beaucoup d'indifférence. Mais il avoue qu'il les avait jadis franchement admirés (3). Quelle que fût leur valeur intrinsèque, nous trouverions chez eux maint détail important pour l'histoire de son évolution. Heureusement, nous pouvons nous faire quelque idée de leur contenu par l'analyse qu'il nous en a donnée.

« J'allais, dit-il, à travers les formes corporelles. J'y distinguais la beauté de la finalité, en disant que l'une convient par elle-même, l'autre par rapport à une autre chose. Et j'établissais cette distinction par des exemples... (4). — Je me tournais ensuite vers la nature de l'esprit. Mais la fausse opinion que j'en avais ne me permettait pas de voir la vérité... Je détournais mes regards de la réalité incorporelle vers les lignes, les couleurs, les grandeurs affectées (5). Et je jugeais mon esprit invisible

(1) *Conf.*, IV, 20. Cf. *De ord.*, II, 32-33.

(2) *Conf.*, IV, 20. Je soupçonne qu'en se demandant si son ouvrage ne comprenait pas trois livres, Augustin est influencé par la distinction qu'il s'est accoutumé à établir entre les corps, les âmes et Dieu, car l'analyse qu'il donne de son œuvre s'inspire visiblement de cette distinction. Seulement l'idée d'une telle hiérarchie ne s'est imposée à lui que bien plus tard. On est en droit d'en conclure qu'il s'était plutôt contenté de deux livres. Peut-être l'un traitait-il de la beauté, l'autre de la finalité.

(3) Nullo conlaudatore mirabar (*Conf.*, IV, 23, *fin.*).

(4) *Conf.*, IV, 24. Nous avons sans doute un écho de ce premier enseignement d'Augustin dans un passage du *De ordine* (II, 32-33), consacré à la distinction des sciences pratiques et des sciences spéculatives et vraisemblablement inspiré, comme tout le contexte, par les *Disciplines* de Varron (V. *infra*, p. 230, not. 3).

(5) Tumentes magnitudines (*Conf.*, IV, 24). Cf. *De quant. an.*, 24 : Tumor enim non absurde appellatur corporis magnitudo.

simplement parce que je ne pouvais voir en lui rien de pareil (1). Aimant la vertu pour son harmonie, détestant le vice à cause de ses contradictions, je notais que là régnait l'unité et ici la division. C'est dans cette unité que je faisais consister l'âme raisonnable, l'essence de la vérité et du bien suprême. Au contraire, dans cette division de la vie irrationnelle je me figurais, malheureux que j'étais, je ne sais quelle substance souverainement mauvaise qui non seulement subsistait mais encore vivait sans venir de vous, ô mon Dieu, auteur de toutes choses. Je montrais d'un côté une « monade », sorte d'intelligence asexuée, de l'autre une « dyade », appelée colère dans les actes de violence, débauche dans le dévergondage... (2). — Je tendais vers vous, et j'étais repoussé loin de vous... Me trouvant changeant..., je préférais vous imaginer changeant que n'être pas ce que vous êtes... Je vous attribuais donc des formes corporelles... Et je demandais à vos enfants fidèles : « Pourquoi l'âme faite par Dieu tombe-t-elle dans l'erreur ? » Mais je ne voulais pas qu'on me répondît : « Pourquoi Dieu se trompe-t-il ? » Je soutenais que votre substance immuable s'est nécessairement trompée, au lieu de reconnaître que ma substance changeante s'est spontanément égarée et que l'erreur constitue pour elle un châtiment (3) ».

Cette analyse dénote un Chrétien tout pénétré de Néoplatonisme, pour qui les corps, les âmes et la nature divine se distinguent très nettement et se superposent selon une gradation

(1) *Conf.*, IV, 24. Augustin veut dire qu'il regardait l'âme comme un corps subtil, invisible mais étendu. Sans doute croyait-il que des yeux plus purs pourraient la voir. Dans l'*Epître du Fondement*, Mani disait à ses fidèles : Pietas Spiritus Sancti intima vestri pectoris adaperiat ut ipsis oculis videatis vestras animas (*Cont. Fel.*, I, 16).

(2) *Conf.*, IV, 24. La même distinction se trouve déjà dans le *Phédon* (101 c, e), qu'Augustin a dû connaître de bonne heure, comme nous le verrons au chapitre suivant. Les Néo-Pythagoriciens l'attribuaient aussi à Pythagore (Voir Porphyre, *Vie de Pythagore*, dans Bouillet, *Ennéades*, t. III, p. 628). Or, leurs doctrines présentaient des rapports étroits avec celles de Mani (*Act. Arch.*). Elles devaient donc être familières aux Manichéens cultivés. De fait, Fauste de Milève expose une théorie analogue, à propos d'un passage de l'*Epître aux Galates* (III, 27) : Tunc fit homo a Deo cum fit unus ex multis, non cum ex uno divisus est in multa. Divisit autem nos primus ortus, id est corporalis, secundus adunat, intelligibilis ac divinus (*Cont. Faust.*, XXIV, 1 *circ. fin.*).

(3) *Conf.*, IV, 26-27.

hiérarchique. Mais Augustin adoptait dans son œuvre un point de vue tout autre, puisqu'il se reproche de n'y avoir tourné ses regards que vers « les lignes, les couleurs, les grandeurs affectées », d'y avoir ignoré les réalités incorporelles et méconnu la transcendance de Dieu. Il s'y rapprochait plutôt des Stoïciens. Bien avant lui, les disciples de Zénon avaient soutenu que l'âme est une parcelle de la substance divine, qu'elle participe à l'étendue comme tous les corps, qu'elle possède pourtant une certaine unité appelée à régir la matière chaotique, enfin que, grâce à son action ordonnatrice, tous les êtres présentent en eux-mêmes une harmonie remarquable qui en fait la beauté et dans leurs rapports mutuels une finalité merveilleuse qui permet de regarder le cosmos comme un grand organisme Mais l'auteur du traité *De Pulchro et Apto* s'accordait surtout avec ses coreligionnaires Manichéens. Eux aussi enseignaient que le bien se confond avec le beau et que le monde obéit à la finalité (1). Eux aussi regardaient l'esprit comme un corps très subtil qui émane de Dieu (2). Eux seuls affirmaient que le mal est une substance véritable, douée d'une vie propre, que Dieu a été un jour attaqué par le Diable et qu'une partie de sa substance demeure captive en nos membres, sujette à tous nos changements et même à nos erreurs (3). Eux seuls, enfin, reprochaient aux Catholiques d'attribuer le mal à une cause essentiellement bonne (4).

On comprend qu'Augustin, devenu un apologiste ardent du Catholicisme, ait parlé avec un dédain mêlé de confusion de l'ouvrage où il l'avait autrefois critiqué. On comprend aussi qu'il en ait de bonne heure perdu la trace. A peine l'avait-il écrit qu'il en désavouait la doctrine religieuse. Après avoir travaillé à recruter des adeptes au Manichéisme il s'en détachait lui-même pour toujours.

(1) V. *supra*, p. 105, not. 5 et p. 109, not. 5.
(2) V. *supra*, p. 105, not. 1 et p. 118, not. 1.
(3) V. *supra*, p. 99-105 et p. 119-120.
(4) V. *supra*, p. 167.

DEUXIÈME PARTIE

LE SCEPTICISME D'AUGUSTIN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

HORS DU MANICHÉISME

Diverses causes contribuèrent à détacher Augustin des dogmes de Mani. Certaines venaient de ses besoins intellectuels ; d'autres se rattachaient à ses préoccupations morales ; enfin quelques-unes tenaient au milieu ambiant. Toutes ont une grande importance pour l'histoire de son évolution.

I

Les premières difficultés qui se présentèrent à l'esprit du jeune rhéteur avaient été provoquées par ses études personnelles. La période manichéenne de sa vie fut, en effet, extrêmement studieuse. Bien qu'en partie satisfait par la foi qu'il venait d'embrasser, il trouvait dans cette croyance même un stimulant nouveau et très actif. De son propre aveu, les disciples de Mani excitaient les esprits et les tiraient de leur sommeil dogmatique, en les forçant à réfléchir sur l'origine du monde, sur la nature de l'homme et sur sa destinée (1). Près d'eux il sentit grandir le besoin de s'instruire que l'*Hortensius* avait fait naître en lui.

(1) *De util. cred.*, 26.

Avant tout, il lut les divers livres qu'il put trouver sur la grammaire et la rhétorique, sur les figures et les nombres, sur la musique et la poésie, ou, pour mieux dire, sur l'ensemble des arts libéraux (1). Sans doute utilisa-t-il particulièrement l'encyclopédie de Celse (2), ainsi que les *Disciplines* de Varron (3). De ce dernier auteur il dut consulter encore très souvent les *Antiquités humaines et divines* qu'il cite fréquemment au cours de ses ouvrages (4). Enfin, il compléta sa formation historique avec Tite-Live, Florus et Eutrope, dont les œuvres paraissent lui avoir été aussi familières (5).

(1) *Conf.*, IV, 30. Cf. *supra*, p. 45.

(2) Dans les écrits de Cassiciacum, Augustin cite « Cornelius Celsus » à propos de la définition du Souverain Bien identifié avec la Sagesse et du Mal suprême identifié avec la douleur physique (*Solil.*, I, 21) et un certain Celsinus, qui se confond peut-être avec le même auteur, à propos d'ouvrages de valeur qu'il vient de lire et qu'il compare à des boîtes de parfums (*Cont. Acad.*, II, 5). Dans le prologue de son livre des *Hérésies* il mentionne également « un certain Celsus » qui a exposé les doctrines des sectes philosophiques en six volumes de grandeur respectable.

(3) Déjà dans ses premiers écrits, Augustin cite expressément Varron au sujet de l'enseignement primaire (*De ord.*, II, 35), des doctrines pythagoriciennes (*De ord.*, II, 54) et d'un joueur de flûte élevé à la royauté (*De quant. anim.*, 33). La première, tout au moins, de ces citations doit être empruntée aux *Disciplines* du savant polygraphe. Augustin a sans doute pris modèle sur le même ouvrage pour sa propre encyclopédie des arts libéraux, projetée à Cassiciacum et réalisée en partie à Milan, à Rome et à Thagaste. Dans son *De Musica*, notamment, il semble, à diverses reprises, s'en inspirer, sans cependant le dire (V. H. Becker, *Augustin*, p. 113-115). Au début d'un poème qui lui est adressé, Licentius, formé à son école, se plaint d'avoir étudié sans grand succès dans les manuels de Varron l'harmonie des nombres, les mouvements circulaires des astres, les formes géométriques et autres sujets du même genre (*Epist.*, XXVI, 3, vers. 1-24).

(4) Dans le *De doctrina christiana* (II, 27-28), au sujet des Muses, « filles de Jupiter et de la Mémoire » (cf. *De ord.*, II, 41 *fin.*), Augustin invoque encore expressément le témoignage de Varron, et il vise sans nul doute son ouvrage des *Antiquités humaines et divines*, car il ajoute en parlant plus généralement des « superstitions païennes » : « Je ne sais si on pourrait trouver chez les Gentils un esprit plus curieux et plus instruit sur ces sujets ». Diverses autres données mythologiques du *De doctrina Christiana* (I, 7, 8 ; III, 11) et même d'autres écrits antérieurs (*De ver. relig.*, 2, 109, 110 ; *Epist.*, XVII, 2) sont assez vraisemblablement empruntées au même ouvrage (V. H. Becker, *Augustin*, p. 111-113, d'après R. Agahd). En tout cas, c'est à lui que l'auteur de la *Cité de Dieu* fait surtout appel en ces matières. Il en donne même une analyse très étendue et très précise (l. VI, c. 3-5). Cf. Francken C. H. I, *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini De Civitate Dei* (Lugduni Batavorum, 1836, in-8°).

(5) Dans la *Cité de Dieu*, où les données historiques abondent, il

Mais il s'adonna bien davantage encore à l'étude de la philosophie, vers laquelle Cicéron venait de l'orienter. Il le fit d'autant plus librement que sa croyance religieuse l'y invitait en lui montrant dans la raison une faculté divine par nature et dans les Sages du Paganisme de vrais Prophètes (1). Lui-même dit, en parlant de l'époque antérieure à sa vingt-huitième année : « J'avais lu beaucoup d'œuvres des philosophes et je les avais retenues dans le dépôt de ma mémoire » (2). On aurait tort pourtant de prendre cette déclaration trop à la lettre et d'en conclure qu'il s'était familiarisé avec tous les grands penseurs de l'antiquité classique.

Augustin ne connaissait que très imparfaitement les Grecs. Il avait trop peu l'usage de leur langue pour étudier leurs écrits originaux (3). D'autre part, il n'en trouvait guère de versions autour de lui. Sans doute parcourut-il de bonne heure le *Timée*, qui avait été traduit en partie par Cicéron et en entier par Chalcidius (4). Il dut aussi lire attentivement le *Phédon* qu'une traduction faite par Apulée lui rendait aisément abordable (5).

ne nomme que deux fois Tite-Live (II, 24 et III, 7). Mais il l'utilise presque à chaque instant (V. S. Angus, *The sources of the first ten Books of Augustine's De Civitate Dei*, Princeton, 1906, in-8°, p. 26-35).

Il ne cite nulle part Florus, mais il fait clairement allusion à son œuvre dans un passage du même traité (III, 19), où il parle des historiens « qui se sont proposé bien moins de raconter les guerres romaines que de louer l'empire des Romains ». En cet endroit, et très souvent ailleurs, il le reproduit presque mot à mot (V. Angus, *op. cit.*, p. 42-46).

Il ne nomme pas davantage Eutrope, mais il le met tout autant à contribution (V. Angus, *op. cit.*, p. 46-49), et il a pu le connaître dès le temps de sa foi manichéenne, car le *Breviarium* a été écrit sous l'empereur Valens (364-378). (V. Schanz, *Gesch. der röm. Liter.*, t. IV, p. 69 et suiv.).

Rien ne montre qu'il ait particulièrement étudié Tacite et Suétone. V. Herrmann Kuhlmann, *De veterum historicorum in Augustini De Civitate Dei libris primo, altero, tertio vestigiis*, Schleswig, 1900, in-8°.

(1) V. *supra*, p. 171.

(2) *Conf.*, V, 3.

(3) V. *supra*, p. 18.

(4) V. Schanz, *Gesch. der röm. Liter.*, t. I, vol. 2, p. 358-360 et t. IV, vol. 1, p. 126. Augustin se réfère expressément à la 1re traduction (*De civ. Dei*, XIII, 16). Mais il a dû connaître aussi la seconde, car il cite divers passages qui ne se lisent pas dans la version cicéronienne. Voir *De civ. Dei*, X, 29 (*Tim.*, 30 *b*) : XI, 21 (*Tim.*, 37 *c*) ; X, 31 (*Tim.*, 41 *b*) ; XII, 25, 27 (*Tim.*, 41 *c*) ; XIII, 18 (*Tim.*, 45 *b*) ; XII, 27 (*Tim.*, 52 *b*).

(5) V. Schanz, *op. cit.*, t. III, p. 136. Augustin cite 2 passages du *Phédon* (70 *c* et 108 *c*) dans la *Cité de Dieu* (X, 30 et XIII, 19) et un

16

Mais rien ne montre qu'il ait eu entre les mains d'autres Dialogues de Platon (1). Il étudia dès sa vingtième année les *Catégories* d'Aristote, qu'il comprit et qu'il s'assimila fort bien, peut-être aussi le *Peri Hermeneias* et les *Topiques*, grâce à une version qui en avait été faite par Victorin (2). Mais nous ne voyons pas qu'il ait connu autrement l'auteur de l'*Organon*, car il ne parle jamais de lui qu'en des termes très vagues, qui ne supposent pas de rapports bien directs (3). Non moins imprécises sont les allusions qu'il fait à Epicure et à Zénon ainsi qu'à leurs disciples immédiats (4). De chacun d'eux il ne dit rien qui ne puisse lui avoir été appris par des auteurs latins.

autre (60 *d*) déjà dans le *De consensu Evangelistarum* (I, 12). Sans doute l'utilisait-il même dans son premier écrit *De pulchro et apto* (v. *supra*, p. 224, not. 2).

(1) D'après E. Hoffmann, qui a édité la *Cité de Dieu* dans le *Corpus* de Vienne (t. XL en 2 vol.), Augustin utilise encore au cours de cet ouvrage le *Banquet* (203 *a*, VIII, 18 *init.*), le *Phèdre* (247 *e* et 248 *c*, XIII, 19) et la *République* (614 *b*, XXII, 28). Mais les textes invoqués ne paraissent pas concluants. Le premier ne suppose pas une connaissance directe de Platon (Platonem dixisse perhibent); il se rattache plutôt à Apulée (*De deo Socratis*, 4e éd. Goldbacher). Le 2e vise le *Phédon* aussi bien que le *Phèdre* et ne dépend peut-être ni de l'un ni de l'autre, mais d'un commentateur platonicien de Virgile, par exemple de Donat (v. *supra*, p. 19, not. 6), car, après avoir cité 2 vers de l'*Enéide* (VI, 750-751), il ajoute: Quod Vergilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur. Enfin le 3e fait bien allusion à la *République* de Platon, seulement il semble ne la connaître que par l'ouvrage similaire de Cicéron et d'autres écrits de Labéon et de Varron, qu'il rappelle en passant. — Dans le *De Trinitate* (XII, 24), Augustin rappelle encore un passage du *Menon*. Mais il le trouvait reproduit tout au long dans les *Tusculanes* (I, 24, 56).

(2) *Conf.*, IV, 28. Cf. Schanz, *Gesch. der röm. Liter.* t. IV, vol. 1, p. 142 (d'après une phrase d'un manuscrit des *Institutions* de Cassiodore).

(3) Dans la *Cité de Dieu* (VIII, 12 et IX, 4), il se contente de le présenter comme un « disciple de Platon, doué d'un excellent esprit, inférieur à son maître au point de vue du style mais bien supérieur à la foule des autres philosophes » (cf. *De fin.*, II, 3, 7), et il ajoute que, d'après lui, l'âme est constituée par le 5e élément tandis que pour Platon elle est incorporelle (cf. *Tusc.*, I, 10, 22). Dans le *Contra Academicos* (III, 42), il dit que sa doctrine est, au fond, identique avec le Platonisme (cf. *Acad. Poster.*, I, 4, 17 et 18, 6, 22). Cette simple remarque suffit à montrer qu'il la connaît fort peu.

(4) Sur Epicure et les Epicuriens voir *Cont. Acad.*, III, 23 et *Epist.*, CXVIII, 28 (cf. *De nat. bon.*, I, 25, 69 et *De fin.*, I, 6, 18-21), *De Civ. Dei*, XVIII, 41 (cf. *In Pison.*, 25, 59 et Lactance, *Instit.*, III, 17), *Conf.*, VI, 26 et *Enarr. in Psalm.*, LXXIII, 25 (cf. Lactance: *Instit.*, III, 17; VII, 13), *Cont. Acad.*, III, 16, et *De Trin.*, XIII, 8 (cf. *De fin.*, I, 7, 23

En revanche, il a dû lire de très bonne heure tous les travaux philosophiques de quelque importance qui s'offraient en sa langue. Les plus célèbres étaient le *De philosophia* de Varron et les grands dialogues de Cicéron. C'est surtout par eux qu'il fut initié aux problèmes de la métaphysique et de la morale ainsi qu'aux solutions proposées par les principales Écoles (1). Il ne put manquer de parcourir aussi le poème de Lucrèce dont le sujet et la forme littéraire étaient bien propres à l'attirer (2) et les écrits de Sénèque dont l'élévation morale et le style brillant lui convenaient encore mieux (3). Sans doute étudia-t-il en outre, au cours de ces années laborieuses, les œuvres philosophiques d'Apulée, sa dissertation « *Du Dieu de Socrate* » ; son résumé « *De la doctrine de Platon* » et notamment son livre « *Du Monde* », adaptation d'un ouvrage grec attribué faussement à Aristote et consacré à décrire l'organisation et la marche générale de l'univers (4). Formé à l'école de Cicéron et de Mani, il pratiquait comme eux un large éclectisme.

A l'exemple de ses maîtres, il inclinait particulièrement vers

suiv. et *Tuscul.*, V, 30, 84, 31, 87 et 89), enfin *De util. cred.*, 10 (cf. *Tuscul.*, III, 20, 49 : *De fin.*, I, 14, 47-48, etc.).

Sur Zénon et les Stoïciens, voir *Cont. Acad.*, III, 38 (cf. *Acad. Poster.*, I, 9, 35), *De civ. Dei*, IX, 4 (cf. *De fin.*, IV, 26, 72 et 73). *Cont. Acad.*, III, 18 (cf. *Acad. Poster.*, I, 11, 41-42), *De Trin.*, XIII, 8 (cf. *De fin.*, IV, 17, 47 ; 19, 54 ; 21, 59 ; 22, 61). Augustin mentionne plusieurs fois Chrysippe mais en termes très vagues (*Cont. Acad.*, III, 39 ; *Cont. Cresc.*, I, 24 ; *De Civ. Dei*, IX, 4). Il parle du *Manuel* d'Epictète (*De Civ. Dei*, IX, 4), mais seulement d'après Aulu-Gelle (*Noct. Att.*, XIX, 1), ce qui montre que lui-même ne l'a point lu. Il ne paraît pas connaître davantage Marc-Aurèle, car il ne fait jamais allusion à son œuvre.

(1) Augustin analyse longuement, dans le *De Civitate Dei*, VIII, 1-5, le *De philosophia* de Varron ; et nous verrons, dans la troisième partie de ce volume, qu'il utilise presque à chaque instant, dans ses premiers écrits, les œuvres philosophiques de Cicéron.

(2) Dans le *De utilitate credendi*, 10, Augustin fait remarquer incidemment que, d'après Lucrèce, l'âme est composée d'atomes et se dissout après la mort.

(3) Augustin invoque, à plusieurs reprises, le témoignage de Sénèque, et il cite de lui un passage de la lettre 107 (*De civit. Dei*, V, 8), le *De superstitione* (*De civit. Dei*, VI, 10) et la correspondance échangée avec saint Paul (*Epist.*, CLIII, 14), dont il admet l'authenticité, de même que saint Jérôme (*De vir. illust.*, 12).

(4) Dans la *Cité de Dieu*, Augustin analyse et critique longuement le *De deo Socratis* (VIII, 12-22 ; IX, 3-16 ; X, 9, 27) ; il expose la doctrine de Platon, d'après le *De dogmate Platonis*, sans cependant le mentionner (VIII, 4) et il invoque expressément un passage du *De Mundo* (IV, 2).

les disciples de Zénon. Tout l'attirait vers eux. Leur dialectique subtile lui était d'un précieux secours dans sa profession de rhéteur (1). Leur physique lui présentait l'âme comme une parcelle de la substance divine mêlée à la matière (2). Leur morale surtout lui apprenait à se détacher des choses sensibles et à vivre par l'esprit (3). Pour Fauste de Milève et sans doute aussi pour tous ceux de ses partisans qui avaient quelque culture, Sénèque était, après Cicéron, la grande autorité (4). Les coreligionnaires d'Augustin l'orientaient donc plutôt vers le Portique. Aussi les thèses de son traité *De pulchro et apto* concordaient-elles dans l'ensemble avec celles que les disciples de Zénon formulaient sur le même sujet (5). Ce Manichéen était, au point de vue philosophique, un Stoïcien.

D'autre part, tout en s'intéressant à la dialectique et à l'éthique, il se tourna de préférence vers la physique, parce que le problème de la nature des choses était le premier qui se posât au regard de sa foi. Sa croyance manichéenne l'orientait particulièrement vers l'étude des astres auxquels il attribuait une très grande action sur la destinée humaine. Et, en voulant approfondir les secrets de l'astrologie, il étudia la science astronomique de son temps (6). Sans doute lut-il, en même temps que le sixième livre des *Disciplines* de Varron, qui en traitait longuement (7), le *Songe de Scipion*, où Cicéron exposait le

(1) Lui-même fait remarquer que « les Stoïciens ont été surtout des dialecticiens » (*Cont. Cresc.*, I, 17, cf. 16 et 24), et Maxime de Madaure loue la vigueur avec laquelle il a, dans ses controverses, su faire usage des « arguments de Chrysippe » (*Epist.*, XVI, 3).

(2) Augustin constate, après saint Jérôme, que la doctrine des Stoïciens et celle des Manichéens sont, sur ce point, identiques (*Epist.*, CLXV, 1 ; CLXVI, 7).

(3) La même remarque a encore été faite par Augustin (*De civit. Dei*, IX, 4 ; *Epist.*, CXVIII, 15, 16 ; *Serm.*, CL, 5).

(4) Legerat aliquas Tullianas orationes et paucissimos Senecae libros (*Conf.*, V, 11).

(5) V. *supra*, p. 225.

(6) Multa tamen ab eis (philosophis) ex ipsa creatura vera dicta retinebam, et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestationes siderum (*Conf.*, V, 6, cf. 3, 4, 5).

(7) Licentius, qui l'a étudié sous la direction d'Augustin, y fait allusion dans un passage déjà cité (*Epist.*, XXVI, 3 vers. 13-16 ; *supra*, p. 230, not. 3). Le livre est perdu, mais il se trouve utilisé dans divers ouvrages qui nous sont parvenus, notamment dans le 8e livre de Mar-

même sujet d'une façon incidente mais très précise (1), les *Phénomènes d'Aratus*, que ce même auteur avait traduits en vers latins (2), enfin le *De astronomia*, aujourd'hui perdu, d'Apulée (3) et d'autres travaux analogues mais moins connus. Or c'est de là que lui vinrent ses premières incertitudes. La fréquentation des philosophes avait beaucoup aiguisé son esprit critique. L'étude des œuvres astronomiques l'amena à tourner ses exigences rationnelles contre sa propre foi (4).

Dans ces écrits les phénomènes célestes qui engendrent la succession du jour et de la nuit, des mois, des saisons et des années, ceux surtout qui produisent les éclipses étaient expliqués bien autrement que dans les livres de Mani. D'après les théories qu'Augustin y trouvait exposées, la terre ne doit pas être conçue comme une surface plane, une sorte de disque plat, qui formerait la région inférieure du monde et serait supportée par Atlas (5), mais comme un globe immense qui se tient au centre de l'univers et autour duquel tourne continuellement le ciel (6). Les astres ne se divisent pas en deux séries rivales,

tianus Capella, dans le 2e volume de l'Histoire naturelle de Pline et dans le poème astronomique de Manilius (V. O. Gruppe, dans *Hermes*, 1876, t. XI, p. 235-239).

(1) Ce fragment de la *République* de Cicéron nous a été conservé par le commentaire qu'en a fait Macrobe et qu'a pu lire Augustin. Un autre commentaire en a été donné par un certain « Favonius Eulogius, orateur de Carthage » (*Favonii Eulogii disputatio de Somnio Scipionis*, éd. A. Holder, Leipzig, Teubner, 1901). Ce dernier auteur a été identifié, avec beaucoup de vraisemblance, par Fabricius (*Bibl., lat.*, l. 1, c. 8) avec un Eulogius, qui enseignait la rhétorique à Carthage entre 384 et 386 et qu'Augustin présente comme son ancien élève, en même temps que comme un commentateur de Cicéron (*De cur. pro mort.*, 13).

(2) Augustin cite Aratus et Eudoxe (de Gnide) parmi les savants qui se sont vantés d'avoir compté les étoiles (*De civit. Dei*, XVI, 23). Sans doute ne connaît-il Eudoxe que par Aratus, dont le poème reproduisait les théories du célèbre astronome (Cicéron, *De republica*, I, 14, 22).

(3) Signalé par Jean Laurentius, ou Lydus, *De mens.*, 4, 73 ; *De ost.*, 3, 4, 7, 10, 44, 54.

(4) *Conf.*, V, 3-6.

(5) V. *supra*, p. 109.

(6) Dans la *Cité de Dieu* (XVI, 9), Augustin rappelle ce qui a été dit sur les « antipodes » (cf. Cicéron, *De republica*, VI, 20, 21, *Somn. Scip.*), et il rejette cela comme une pure fable. Mais il ne nie pas que la terre puisse être ronde ou même habitable sur le côté opposé à celui que nous habitons. Il refuse seulement de la croire habitée, en fait,

dont l'une, bonne par nature, dominerait sur l'autre, formée plutôt de puissances mauvaises (1) ; tous obéissent à une commune loi ; ils se meuvent autour de notre sphère, en tournant sur un axe qui va du nord au sud, de sorte que les plus proches du pôle sont ceux qui font le moindre trajet (2), et ils mettent à contourner la terre un temps proportionné à l'espace parcouru, si bien que Saturne, qui est le plus éloigné de nous, met trente ans à accomplir sa révolution, et que la lune, qui est notre plus proche voisine, décrit la sienne en trente jours (3). Le soleil, qui opère sa course en 365 jours et six heures, est si peu supérieur à tous les autres astres que certaines étoiles, à peine perceptibles, l'emportent sur lui en grandeur et en éclat, et ne paraissent plus petites et moins brillantes que parce qu'elles sont placés beaucoup plus loin de nous (4). Quant à la lune, elle n'augmente pas et elle demeure toujours pleine (5) : « A son sujet, dit Augustin que cette question a particulièrement intéressé, se présentent deux opinions probables entre lesquelles le choix paraît, sinon impossible, du moins très difficile. On se demande d'où lui vient sa lumière. D'après certains, elle la possède en elle-même, mais une moitié de son globe est lumineuse, l'autre moitié obscure. Or, tandis qu'elle se meut dans son cercle, sa partie lumineuse se tourne peu à peu vers la terre, de manière à être vue de nous. C'est pour cela qu'elle nous apparaît d'abord sous la forme d'une petite corne. En effet, si on prend une balle blanche sur une moitié et noire sur l'autre, et si on met devant les yeux la partie noire, on ne voit rien de blanc ; mais, si on commence à tourner vers eux la partie

par des gens qui auraient les pieds en sens inverse des nôtres, car de tels hommes, étant séparés de nous par l'immensité de l'Océan (cf. Cicéron, *loc. cit.*), n'auraient pu naître d'Adam et d'Eve, ce qui serait contraire au témoignage infaillible de la Bible. Cette dernière considération ne devait guère le frapper durant sa période sceptique, car alors il continuait d'admettre avec les Manichéens que les erreurs abondent dans la Bible (*Conf.*, V, 21 *init.*).

(1) V. *supra*, p. 106-107.

(2) Augustin tire de là un argument contre les astrologues qui attribuent une importance bien plus grande au soleil et aux constellations du zodiaque, placés, d'après eux, sous sa dépendance, qu'à tous les autres astres (*De Gen. ad litt.*, II, 33).

(3) *De Gen. ad litt.*, II, 9.

(4) *De civit. Dei*, XVI, 23.

(5) *Epist.*, LV, 6.

blanche, pourvu qu'on le fasse lentement, on verra d'abord une corne blanche, qui ira en croissant, jusqu'à ce que toute la partie blanche soit devenue visible et que la partie noire ne se laisse plus voir ; puis si on continue lentement ce mouvement tournant, le côté noir commencera à apparaître et le blanc à diminuer jusqu'à ce que celui-ci se réduise de nouveau à une simple corne et qu'enfin il échappe complètement à la vue, pour laisser voir seulement à nouveau le côté noir... D'après d'autres, la lune n'a pas de lumière propre, mais elle est éclairée par le soleil. Quand elle est près de lui, elle tourne vers nous la partie qui n'est pas éclairée et c'est pour cela qu'on ne voit alors en elle aucune lumière ; mais, quand elle s'éloigne de lui, elle présente à la terre le côté éclairé. Or, en ce dernier cas, elle doit prendre l'aspect d'une corne, jusqu'au quinzième jour, où elle se trouve à l'opposé du soleil (car alors elle se lève quand lui-même se couche...) ; puis, quand, inversement, elle se rapproche de lui, elle tourne vers nous la partie qui n'est pas éclairée, de façon à reprendre l'aspect d'une corne et à finir par ne plus apparaître » (1).

Ces théories, si différentes de celles des Manichéens, plaisaient à Augustin par la rigueur de leurs démonstrations, qui permettait aux astronomes de prédire, d'une façon très sûre, les éclipses du soleil et de la lune et les circonstances dans lesquelles chacune se produirait (2). Une telle faculté de prévoir l'avenir était, pour lui, caractéristique de la vraie science. C'est même pour cela qu'il avait commencé par prendre goût à l'astrologie, avant de s'adonner à l'étude de l'astronomie proprement dite. Les « Mathématiciens » ne l'avaient attiré et ne continuaient de le séduire que parce qu'il jugeait leurs horoscopes infaillibles (3). Mais beaucoup de gens leur reprochaient de se tromper souvent et niaient que le cours d'une existence humaine pût être tracé d'avance (4). Personne, au contraire, ne songeait à

(1) *Enarr. in Psalm.*, X, 3. Cf. *Epist.*, LV, 6, 7, et *De Gen. ad litt.*, II, 31. Un exposé à peu près identique des deux thèses rivales est donné par Vitruve (*De Archit.*, IX, 2, 17 et suiv.) et déjà par Lucrèce (V, v. 703-729.

(2) *Conf.*, V, 4. Cf. *Epist.*, LV, 7, *init.*

(3) V. *supra*, p. 221.

(4) V. *infra*, p. 250 et 251.

révoquer en doute les prédictions formulées par les astronomes au sujet des éclipses. Le jeune Auditeur était donc naturellement amené à penser que la vérité pourrait bien ne pas se trouver chez les disciples de Mani, mais chez ceux de Thalès (1). D'ailleurs les opinions professées par ceux-ci lui paraissaient beaucoup plus naturelles. Il n'en voyait aucune qui ne fût accompagnée de preuves rationnelles, sinon tout à fait convaincantes, au moins très vraisemblables. Les dogmes manichéens se présentaient à lui sous un tout autre jour. Il avait cru d'abord que tous pourraient s'établir par la pure raison. Beaucoup maintenant lui paraissaient ineptes. Le même motif qui l'avait porté à leur donner son adhésion le poussait donc désormais à se détacher d'eux (2).

Il n'en continua pas moins, pendant longtemps, de repousser comme des tentations malignes les objections qui l'assaillaient. Il se disait qu'après tout, les difficultés intellectuelles dont une solution satisfaisante lui était donnée par les écrits des astronomes se résoudraient peut-être aussi bien dans la doctrine de Mani, et que, dans le doute, mieux valait s'en tenir à cette Ses coreligionnaires contribuèrent à l'entretenir dans cet état dernière, dont la valeur morale ne pouvait être contestée (3). d'esprit. A plusieurs il fit part de ses doutes, et aucun ne put bien lui répondre, mais tous s'accordèrent à lui dire que le docteur de Milève, qui était alors à Rome, le ferait à son retour, sans le moindre embarras (4). Aussi conservait-il, au milieu de

(1) *De civit. Dei*, VIII, 2. L'admiration que professe pour lui Augustin, en un écrit où il se montre, en général, fort mal disposé pour les païens, montre l'impression profonde qu'il a dû éprouver jadis devant les découvertes astronomiques qu'on lui attribuait. Sans doute les a-t-il connues par Cicéron, qui s'exprime d'une manière à peu près identique sur l'ancien sage de Milet (*De republ.*, I, 16, 25).

(2) *Conf.*, V, 6.

(3) *Conf.*, V, 9, *fin.*

(4) *Conf.*, V, 10, *init.* Augustin explique ici qu'il attendit Fauste, avec une grande impatience, pendant près de neuf ans. Si ce dernier chiffre n'est pas exagéré, ses difficultés de croire ont dû commencer à peu près en même temps que sa croyance même. C'est sans doute sur ce fait qu'il s'est appuyé pour dire en d'autres endroits qu'il n'a jamais bien adhéré aux doctrines de Mani (V. *supra*, p. 219). Mais quiconque a quelque expérience de la vie religieuse sait fort bien qu'une foi très sincère peut s'allier à des raisons de douter très nettement senties. Augustin lui-même vient de dire, dans la phrase précédente, que, malgré

ses embarras théologiques, une très grande sérénité : « Fauste va venir et m'expliquera tout », se disait-il (1).

L'attente se prolongea longtemps. Enfin, le Maître tant désiré arriva à Carthage. Augustin était alors dans sa vingt-neuvième année. Il assista d'abord à ses conférences, et tout de suite il fut charmé par son extérieur agréable, par l'aménité de ses manières, par l'élégance et la vivacité de sa parole (2). Perdu dans la foule des auditeurs, il l'admirait, il l'applaudissait comme eux et davantage encore ; mais il n'en attendait que plus impatiemment d'avoir avec lui un entretien privé où il lui confierait ses doutes. L'occasion désirée s'offrit enfin, et, en compagnie de quelques amis, le jeune disciple exposa d'une façon très nette, à l'illustre docteur les graves problèmes qui l'avaient assailli (3). Mais il fut aussitôt profondément déçu. Avec une franchise louable, Fauste se déclara incompétent (4). Sans doute, il ne s'en tint pas là et il ajouta, conformément à l'esprit général de son œuvre, que les questions théoriques importaient peu, que l'essentiel était de croire à l'opposition du Bien et du Mal, puis de faire triompher le premier sur le second par une conduite bien réglée (5). Sans doute aussi, son interlocuteur accepta sans grande peine cette idée, qui, d'ailleurs, ne devait pas être neuve pour lui, et dont, en tout cas, il allait s'inspirer très souvent par la suite (6). Il continua, en effet,

les objections qui assaillaient son esprit, il continua de tenir fermement à Mani, à cause de l'autorité morale qu'il lui attribuait (*Conf.*, V, 9 *fin.*).

(1) *Conf.*, VI, 18, *circ. init.*

(2) *Conf.*, V, 10, 11. Cf. *Cont. Faust.*, *init.*

(3) *Conf.*, V, 11.

(4) *Conf.*, V, 12.

(5) *Faust.*, V, 3. Cf. *supra*, p. 124-125.

(6) Quoique Augustin insiste beaucoup, dans ses *Confessions*, sur la grande désillusion qu'il éprouva en constatant combien peu scientifique était l'astronomie manichéenne, il passe ce grief presqu'entièrement sous silence, au cours de ses autres écrits. C'est, sans nul doute, parce que, de bonne heure, il s'est persuadé que de telles questions ont, après tout, une importance fort secondaire. Bien d'autres, d'ailleurs, que Fauste de Milève ont contribué à l'établir dans cet état d'esprit. Académiciens, Néoplatoniciens et Catholiques lui ont redit, tour à tour, pour des raisons diverses, que les questions physiques ne méritent pas grande attention.

d'entretenir avec Fauste des relations cordiales, et même de professer avec lui la foi manichéenne (1). Il n'en avait pas moins irrémédiablement perdu sa première assurance (2).

II

Dès que l'esprit d'Augustin se fut ouvert au doute, de nouvelles objections d'un caractère plus pratique s'ajoutèrent pour lui à celles qui l'avaient jusque là obsédé. Sur la nature de ce nouveau facteur s'offrent à nous, deux thèses opposées dont chacune contient quelque part de vérité avec beaucoup d'exagération, et dont l'une a été soutenue par ses adversaires, l'autre, au contraire, par lui-même.

D'après Secundin, si l'ancien Auditeur s'est détaché de Mani, c'est, non seulement parce qu'il ne l'a pas bien connu, mais encore et surtout parce qu'il a été séduit par le Démon, qui cherche continuellement à égarer les âmes. Il aimait la pauvreté et la chasteté, « tout ce qui mortifie le corps pour vivifier l'esprit » ; mais il s'est laissé gagner par l'attrait redoutable du mal ; il a subi la loi du péché qui domine en nos membres (3). Cette explication, essentiellement manichéenne, dut être adoptée et avec moins de réserves, sous une forme plus nette et plus brutale, par la masse de ses coreligionnaires manichéens. Son départ leur était d'autant plus pénible qu'ils avaient fondé sur lui des espérances plus grandes (4). Tous durent le regarder comme un vil apostat asservi à la concupiscence, qui ne les avait quittés que parce qu'il avait reculé devant les sacrifices auxquels il eût dû se soumettre en restant parmi eux (5).

Secundin ajoute une précision nouvelle, en expliquant que

(1) *Conf.*, V, 13, *circ. init.*

(2) Refracto itaque studio quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desperans de coeteris eorum doctoribus... (*Conf.*, V, 13 *init.*).

(3) *Epist. Secund.*, 1, 2, 3.

(4) Hanc (eloquentiam tuam), lui dit Secundin, si voluisses veritati concordare, magnum utique nobis exstitisset ornamentum (*Epist. Secund.*, 3).

(5) C'est peut-être en partie pour se défendre contre ce grief qu'Augustin a entrepris, de bonne heure, une critique détaillée de la morale manichéenne dans le *De moribus Manichaeorum*.

sa défection a été produite par « la peur » (1). De fait, au moment où Augustin a commencé de se détacher des disciples de Mani, des lois très sévères étaient portées contre eux. Déjà en 296, Dioclétien avait décrété que leurs chefs seraient brûlés avec leurs livres, et les simples fidèles décapités ou condamnés aux mines, tandis que leurs biens iraient au fisc (2). Le 2 mai 372, après une longue période d'accalmie, Valentinien I leur avait interdit de se réunir sous peine d'amende ou de bannissement et de confiscation du local (3). Le 8 mai 381, Théodose leur enlevait le droit de tester et les frappait de mort civile (4). Le 31 mars 382, il condamnait en outre aux derniers supplices ceux d'entre eux qui vivaient en commun, dissimulés sous le nom d'Encratites (continents), d'Apotactites (voués au renoncement), d'Hydroparastes (buveurs d'eau), de Saccophores (vêtus de sacs) (5). Peut-être est-ce justement pour ce motif que Fauste venait de quitter Rome et de passer en Afrique (6). Mais les mesures prises par le pouvoir impérial devaient être appliquées dans cette dernière province aussi bien qu'en Italie. Le docteur de Milève allait bientôt s'en rendre compte et se voir condamné au bannissement avec un certain nombre de ses partisans (7). Assez longtemps après on se souvenait encore des poursuites judiciaires que le proconsul Messien avait dirigées

(1) *Epist. Secund.*, 2 *fin.*

(2) *Cod. Greg.*, XIV, 4. Ce décret se trouve cité, vers l'époque même du scepticisme d'Augustin, par l'Ambrosiaster (*Comment. in Epist. ad Tim. secund.*, II, 6-7).

(3) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 3.

(4) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 7.

(5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 9. Les noms donnés ici aux cénobites Manichéens rappellent celui des « Mattarii » ou « Nattiers » que rapporte Augustin (*De Haer.*, XLVI ; *Cont. Faust.*, V, 5 ; cf. *infra*, p. 246). Ils reparaissent chez divers auteurs pour désigner des sectes gnostiques dont la morale ascétique avait beaucoup d'affinités avec celle des Manichéens. Un contemporain d'Augustin, que celui-ci a connu à Milan, Philastrius, évêque de Brescia, mentionne les Encratites (*De Haer.*, 72 ; cf. Epiphane, *Haer.*, XLVI), les Abstinents (*ibid.*, 83) et les Aquariens (*ibid.*, 87 ; voir la note de l'éditeur dans Migne P. L., XII, c. 1188). Epiphane parle, en outre, d'ascètes vêtus de sacs, à propos des « Massaliens », qu'il rattache conjecturalement à Manès (*Haer.*, LXXX, 6).

(6) En tout cas, c'est vers le même temps qu'il s'est rendu à Carthage, car, à son arrivée, Augustin, né vers 354, avait 28 ans (*Conf.*, V, 10, *init.* ; cf. IV, 1 *init.*).

(7) *Cont. Faust.*, V, 8.

contre eux. Et les mauvaises langues disaient qu'Augustin était fort opportunément parti alors pour Rome, afin de ne pas être cité devant son tribunal (1).

Sur ce dernier point, l'accusation porte à faux. Les poursuites antimanichéennes de Messien n'eurent lieu qu'après le consulat de Bauton. Or, quand celui-ci fut nommé consul, Augustin était déjà professeur de rhétorique à Milan, où il prononça son panégyrique, devant une foule considérable, aux calendes de janvier (2). S'il passa en Italie, ce fut plutôt, d'après les *Confessions*, pour s'y faire une situation plus honorable et plus avantageuse, comme le lui conseillaient ses amis, et comme le lui promettaient de Rome même des personnages influents (3). Ce fut encore et principalement, dit-il, parce qu'il était fatigué de la turbulence des étudiants carthaginois, qui se livraient pendant les classes à toutes sortes de désordres sans respecter aucune autorité, et parce qu'il avait entendu dire que ceux de Rome étaient plus calmes et respectaient davantage la discipline établie par le maître (4). Il ne fuyait donc pas la persécution antimanichéenne, qui, d'ailleurs, pouvait l'atteindre en Italie aussi bien qu'en Afrique (5). Au fond, rien ne montre qu'il s'en soit beaucoup préoccupé. On peut pourtant conjecturer que la perspective d'avoir à rendre compte de sa foi devant les tribunaux l'inclinait à se montrer, par rapport à elle, plus exigeant. On ne fait, en formulant pareille supposition, que lui appliquer un de ses principes les plus chers, car il aime à

(1) *Cont. litt. Petil.*, II, 30.

(2) *Cont. litt. Petil.*, II, 30. De fait, un édit de Gratien, Valentinien et Théodose est adressé à « Messien, proconsul d'Afrique », le 17 septembre 385, « sous le consulat d'Arcadius et de Bauton » (*Cod. Theod.*, X, 1, 13; cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 98-99).

(3) *Conf.*, V, 14. Sans doute faut-il compter parmi ces personnages le célèbre orateur Hiérius à qui il avait dédié son traité *De Pulchro et Apto* (*Conf.*, IV, 21) et le préfet Symmaque, qui, ayant été proconsul à Carthage et ayant gardé de cette ville un très bon souvenir, se faisait à Rome le protecteur des Africains (V. P. Monceaux, *Les Africains*, p. 474-475) et devait précisément lui procurer bientôt une chaire à Milan (*Conf.*, V, 23).

(4) *Conf.*, V, 14.

(5) Il est à noter que, d'après le texte des *Confessions* adopté dans l'édition de Vienne, les Manichéens se cachaient à Rome, quand y vint Augustin : plures enim eos Roma occultabat (*Conf.*, V, 19).

rappeler que « la crainte est le commencement de la sagesse » (1).

De même, on est certainement bien en droit de penser qu'à la longue la vue des rudes sacrifices imposés aux Elus ne fut pas sans modérer l'enthousiasme de sa première foi. Du jour où le doute entra dans son esprit, il dut soumettre les enseignements du Manichéisme à une critique d'autant plus rigoureuse qu'il éprouvait plus de difficultés à les pratiquer. Malgré tout, on aurait tort de croire que c'est pour ce dernier motif qu'il les a répudiés. La vie qu'il a menée quelques années plus tard, montre bien qu'une morale austère et mortifiante n'était guère capable de l'arrêter. De fait, il ne reproche nulle part à ses anciens coreligionnaires d'avoir trop rétréci la voie qui mène au ciel. Il les accuse plutôt de l'avoir trop élargie, de ne point appliquer strictement les règles de Mani (2). Ce dernier grief a même pu contribuer, dans une certaine mesure, à le détacher d'eux. Les Manichéens aimaient à dire, après l'Evangile (*Matt.* VII, 20), qu'on peut juger d'un arbre par ses fruits (3). Près d'eux, il s'est profondément pénétré de cette maxime et il ne la perdra jamais de vue. Il l'appliquera tour à tour à toutes les sectes ennemies, s'évertuant à montrer, pour mieux réfuter leurs doctrines, que toutes versent plus ou moins dans l'immoralité (4). Mais il a commencé par la retourner contre eux-mêmes et par tirer des désordres, auxquels il les accuse de se livrer, un argument nouveau contre la vérité de leur enseignement (5). Cependant, on doit, à ce sujet, se garder avec soin de rien exagérer.

A juger la conduite d'Augustin d'après la réponse faite par lui à Secundin, on croirait que, s'il a abandonné la société des disciples de Mani c'est parce qu'il a été révolté par le spectacle de leur mauvaise vie (6). Effectivement, quelques années après les avoir quittés, il a consacré un livre entier à critiquer leurs mœurs, et souvent dans la suite il est revenu, avec beaucoup d'insistance sur le même reproche. Ici encore nous retrouvons le rhéteur, ami du paradoxe, qui éprouve un malin plaisir à

(1) *Epist.*, XCIII, 1, suiv.: *Cont. Cresc.*, III, 56, etc.
(2) *De mor. Man.*, 74.
(3) V. *supra*, p. 49, 92, 95.
(4) *De Contin.*, 26, 27; *De Haer.*, 1, 5, 6, etc.
(5) *De mor. Man.*, 67-74.
(6) *Cont. Secund.*, 2.

dire tout juste le contraire de ce qu'affirment ses adversaires. Les Elus se flattent de réaliser le plus haut degré de perfection auquel l'âme humaine puisse atteindre ici-bas ; il déclare qu'on n'en trouverait pas un qui n'ait été, sinon convaincu, du moins soupçonné de manquements très graves (1). On les entend parler à tout propos de la « vérité » et se targuer d'en être les serviteurs fidèles ; il les traite de menteurs obstinés, qui altèrent les Ecritures et présentent sous un faux jour les dogmes de l'Eglise, afin de tromper les âmes simples (2). Tous vantent particulièrement leur grande pureté ; il donne à entendre que ce n'est pas à tort qu'on les accuse de pratiquer dans leurs assemblées des rites honteux et révoltants (3). Seulement les diverses accusations qu'il formule contre eux sont loin d'être bien établies. Au cours des neuf années qu'il a passées en leur compagnie, il n'a jamais constaté, dans leurs « oraisons », aucune de ces cérémonies monstrueuses auxquelles il leur reproche de se livrer, et il ne peut invoquer sur ce point que des rumeurs très vagues ou des témoignages fort contestables (4). Les mensonges dont il leur fait grief se réduisent pratiquement à une simple propagande du Manichéisme, et sa propre expérience montre bien qu'en pareille matière on peut être de très bonne foi tout en propageant les plus grandes erreurs (5). Que valent enfin les soupçons qu'il allègue contre leur vie privée ? On irait loin si on fondait ses jugements sur des motifs aussi légers. En ce cas, lui-même ne pourrait inspirer aucune confiance, parce qu'il a été plus d'une fois accusé de travestir les faits et les doctrines dont il parle (6). De fait, il a une tendance très marquée à tout exagérer. S'il met ses adversaires au défi de lui présenter un seul Elu qui soit sans reproche, il dit aussi qu'on trouverait à peine un Catholique qui vive parfaitement selon les règles de l'Evangile (7). D'après

(1) *De mor. Man.*, 68, *init.*

(2) *De div. quaest.*, *LXXXIII*, q. LXVIII, 1 ; *Cont. Epist. Man.*, 19 ; *De agon. christ.*, 4.

(3) *De mor. Man.*, 66 ; *De nat. bon.*, 45, 47 ; *De Haer.*, 46.

(4) V. *supra*, p. 165, not. 1, et p. 166, not. 2 et 3.

(5) Seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes (*Conf.*, IV, 1).

(6) Cette accusation est insinuée par Fortunat (*Cont. Fortun.*, 1, 2) et clairement énoncée par Secundin (*Epist. Secund.*, 3).

(7) Quam pauci sunt ! Vix invenitur aliquis... Vix invenitur unus, vel duo vel paucissimi (*Enarr. in Psalm.*, XLVII, 9. Cf. *Serm.*, XIV, 5.

ses propres remarques, les Manichéens n'étaient donc pas pires que leurs critiques. L'inconsistance même des charges qu'il relève contre eux témoigne plutôt en leur faveur. Il avoue d'ailleurs, en termes assez nets, que leur austérité était très renommée et leur attirait de nombreux partisans (1). Il constate notamment que son ami Alype, qu'il a amené à partager leur foi, et qui montrait dès cette époque un naturel très chaste, a été surtout attiré vers eux par l'éloge qui lui a été fait de leur continence exemplaire (2). A ce moment, lui-même professait donc pour eux une très grande estime. En somme, les disciples de Mani avec lesquels il a vécu étaient, dans l'ensemble, de très honnêtes gens, dont la moralité lui a longtemps paru digne d'éloges

Il n'en a pas moins fait chez eux certaines constatations peu édifiantes, qui montraient que tous n'étaient pas des saints. A Carthage, tout en s'engageant, par profession, à fuir les femmes comme des foyers de concupiscence créés par le démon pour la perte de l'homme, les Elus les recherchaient parfois très ostensiblement et prenaient même avec elles d'étranges libertés. Tel d'entre eux faisait violence à l'épouse d'un Auditeur. Tel autre s'attaquait à une moniale, et « de vierge qu'elle était la rendait mère » (3). De pareils faits n'étaient pas seulement très fâcheux en eux-mêmes ; ils donnaient lieu aux pires conjectures. Augustin en fut profondément choqué. Plusieurs fois il porta plainte devant ses supérieurs. On lui répondit qu'on ne pouvait pas expulser les coupables, ni même leur faire une réprimande trop sévère, parce qu'on courrait risque, en les mécontentant, de provoquer une dénonciation et de s'attirer des poursuites légales. La réponse ne manquait pas de sagesse. Mais il ne vit dans la réserve prudente de ses chefs qu'un opportunisme fâcheux, mêlé de lâcheté (4). Vers le même temps, il apprit, par un témoin très sûr dont, peu après, il vérifia les dires, que des incidents très graves venaient de se passer à Rome. Comme des bruits infâmants y couraient sur la moralité des Elus, qui y vivaient dispersés, au hasard, un riche Auditeur, nommé Constance,

(1) *De mor. Eccl. cath.*, 2, *init.*

(2) *Conf.*, VI, 12.

(3) *De mor. Man.*, 68-72.

(4) *De mor. Man.*, 68-69.

avait essayé, pour mettre fin aux accusations qui pesaient sur eux, de les réunir chez lui et à ses frais, en leur demandant seulement de vouloir bien observer avec lui la règle de Mani dans toute sa rigueur. Après maintes difficultés, il y avait réussi, et une sorte de monastère manichéen s'était ainsi constitué. Mais les membres de la nouvelle communauté n'avaient pu s'astreindre longtemps à leur nouveau genre de vie. Ils s'étaient reproché, d'abord, leurs manquements ; puis, certains avaient commencé de murmurer contre la règle qu'ils trouvaient trop sévère ; finalement, les mécontents s'étaient retirés. Bientôt, un de leurs évêques, qui avait, au début, montré plus de zèle que les autres pour le succès de la réforme, était parti à son tour dans des conditions encore plus fâcheuses : on lui reprochait de recevoir en cachette certaines provisions, qu'il payait largement avec des fonds secrets. Ceux qui étaient restés se trouvaient si peu nombreux qu'ils n'avaient plus aucun prestige au regard des fidèles. On les considérait comme des hérétiques, quoiqu'on ne pût leur reprocher que d'avoir voulu observer strictement la règle de Mani et on les appelait les « Nattiers », parce qu'ils couchaient sur des nattes (1). Augustin apprit que Fauste lui-même s'était séparé d'eux, que son lit de plumes et ses couvertures de poils de chèvres contrastaient étrangement avec leur couche rustique, et qu'à Rome on avait été très scandalisé par l'amour du confort dont ce prédicateur de l'ascétisme avait fait preuve (2). De pareilles constatations ne purent manquer de le refroidir encore davantage à l'égard des Elus. Désormais, ce n'était plus seulement leur doctrine mais leur conduite même qui le choquait. Tout cela cependant n'eût pas suffi à le détacher d'eux.

III

Une fois rentré dans le sein du Catholicisme, l'ancien Auditeur y a rencontré plus d'un mauvais Chrétien dont la vie libre lui a déplu (3), comme aussi plus d'un problème dogmatique qu'il

(1) *De mor. Man.*, 74.

(2) *Cont. Faust.*, V, 5, 7.

(3) *De catech. rud.*, 48, 54, 55 ; *De civit. Dei*, XX, 9 (n. 3), 19 (n. 2, 3) ; XXI, 25 (n. 3) ; *Enarr. in Psalm.*, XXX, sec. 6 ; *XLVII*, 9 ; LXVII, 38 ; XC, 4, etc., etc.

n'a pas su résoudre (1). Pourtant, il n'en a plus discuté ni les croyances ni la valeur morale. De même, selon toute apparence, il n'eût point cessé d'adhérer au Manichéisme, si les difficultés qu'il y a trouvées lui eussent été purement personnelles. Seulement, il s'est vu confirmer dans ses doutes par tout son entourage. Là est le motif dernier et décisif qui l'a amené à rompre avec ses coreligionnaires.

A ce point de vue, sa mère a joué le premier rôle. Elle avait été navrée de le voir passer à l'hérésie, et, le regardant dès lors comme mort en son âme, elle l'avait pleuré « plus que les mères ne pleurent leurs enfants défunts » ; puis, elle s'était mise à prier pour sa résurrection spirituelle, jusqu'à arroser la terre de ses larmes (2). Dans les premiers temps, elle s'était même interdit tout rapport avec lui, et elle avait refusé de le recevoir dans sa propre maison (3). Une telle attitude était déjà bien propre à intimider Augustin. Divers incidents, nés de la même cause, produisirent sur lui un effet analogue.

Monique, qui ne cessait de penser à son fils infidèle et de souhaiter ardemment sa prompte conversion, eut bientôt un songe durant lequel elle se vit debout sur une pièce de bois tout à fait droite, tandis que venait à elle un jeune homme brillant de lumière. Celui-ci lui sourit, et, la voyant inondée de larmes, il lui demanda d'où venait son chagrin. Elle lui répondit qu'elle pleurait la perte de son enfant. Sur quoi son interlocuteur l'engagea à reprendre confiance et lui fit remarquer que ce fils tant regretté se tenait justement auprès d'elle. Se retournant alors, elle l'aperçut, en effet, à sa grande surprise, debout à côté d'elle, sur la pièce de bois qui déjà la portait. Avec sa foi simple et robuste, elle vit dans ce rêve un avertissement divin, et elle ne manqua pas d'en faire part à Augustin. Comme lui-même croyait également à la vertu révélatrice des songes, il essaya de tourner celui-ci, en expliquant à Monique qu'elle ne devait pas désespérer de se trouver un jour avec lui dans l'Eglise de Mani. Mais elle répliqua aussitôt que tel n'était pas le sens des paroles qu'elle avait entendues. L'ange lui avait dit que son fils se

(1) *De Trin.*, I, 3 et suiv.; *De Praed. sanct.*, 16, 17; *Cont. Jul.*, IV, 45; *De don. persev.*, 35.

(2) *Conf.*, III, 19.

(3) *Conf.*, III, 19.

tenait auprès d'elle, non qu'elle était auprès de lui. Cette remarque, faite avec beaucoup d'assurance, produisit sur lui une impression profonde (1).

Une autre fois, sa mère, s'étant trouvée en rapport avec un évêque catholique, très versé dans la connaissance des Ecritures, qui avait été jadis Manichéen, le pria de vouloir bien s'entremettre pour ramener ce fils égaré dans la voie du salut. L'évêque répondit, non sans prudence, que le jeune homme était, pour l'instant, trop emporté par son ardeur de néophyte et trop enorgueilli par les premiers succès de sa propagande pour profiter d'aucun conseil, mais que la lumière se ferait sûrement en lui au cours de ses études, et que l'on devait se contenter, en attendant, de prier dans ce but. Comme la pauvre mère insistait, toute en larmes : « Allez, lui dit-il avec humeur, laissez-moi et tenez-vous tranquille ; il n'est pas possible qu'un fils tant pleuré vienne à périr ». Avec son âme de croyante avide de révélations, elle prit cette parole d'encouragement pour une promesse venue du ciel, et elle la rapporta souvent à Augustin, qui, ayant le même état d'esprit, ne put manquer d'en être très frappé (2). Par son zèle inlassable, elle s'attira d'ailleurs maintes réflexions à peu près identiques, qu'elle interpréta également comme des oracles divins (3) ; car, chaque fois qu'elle trouvait des gens qui pouvaient avoir quelque action sur son fils, elle s'empressait de réclamer pour lui leurs bons offices (4). A partir de la nuit où elle l'avait vu en songe à son côté, elle l'avait reçu dans sa maison et à sa table (5). C'est dire que son apostolat s'exerçait, depuis lors, d'une façon directe et incessante.

Les amis d'Augustin, qui avaient l'habitude s'entretenir libre-

(1) *Conf.*, III, 20. Le fait dut se produire presqu'aussitôt après qu'Augustin eut adopté le Manichéisme, car l'auteur des *Confessions* ajoute : Novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi ac tenebris falsitatis... volutatus sum.

(2) *Conf.*, III, 21. Ce nouvel incident a dû se produire aussi très peu de temps après la conversion manichéenne d'Augustin qui était alors « inflatus novitate haeresis illius ».

(3) Dedisti alterum responsum interim quod recolo. Nam et multa praetereo propter quod propero ad ea quae me magis urgent confiteri tibi, et multa non memini (*Conf.*, III, 21, *init.*).

(4) Faciebat enim hoc, quos forte idoneos invenisset (*Conf.*, III, 21).

(5) Ut vivere mecum cederet et habere mecum eandem mensam in domo (*Conf.*, III, 19, texte de l'édition de Vienne).

ment avec lui sur tous les sujets qui l'intéressaient, durent aussi influer notablement sur son orientation intellectuelle, en l'amenant à discuter avec eux certains détails de sa croyance (1). Un d'entre eux surtout, que lui-même nous présente comme un « jeune homme fort circonspect » (2), lui suggéra contre les Manichéens une objection très grave : « Contre ces hommes trompés et trompeurs, remarque l'auteur des *Confessions*, il me suffisait, Seigneur, de cet argument que Nébride avait coutume de formuler déjà quand nous étions à Carthage, et dont, en l'entendant, nous fûmes tous frappés. Qu'aurait pu faire contre vous cette prétendue nation des ténèbres, qu'ils ont coutume de vous opposer, dans le cas où vous auriez refusé de combattre avec elle ? Si on répond qu'elle vous aurait nui, vous serez sujet à l'altération et à la corruption. Si on dit, au contraire, qu'elle n'aurait pu vous nuire, on n'expliquera pas pourquoi vous l'avez combattue jusqu'à laisser une portion de votre être, un de vos membres, un produit de votre substance même se mélanger avec ces puissances adverses, et tomber dans une telle corruption et un tel avilissement que son bonheur s'est changé en misère, et qu'un Sauveur lui est désormais nécessaire (3) ». Les Manichéens essayèrent bien d'échapper à ce redoutable dilemme. Un d'entre eux expliquait que, si Dieu a résisté aux Vertus diaboliques, ce n'était pas pour se préserver du mal qu'elles pouvaient lui faire, mais afin de mettre en elles un certain ordre. Seulement, son explication allait à l'encontre des affirmations formelles de Mani et donnait lieu, d'ailleurs, à des difficultés nouvelles (4). Augustin devait se convaincre bientôt

(1) *Conf.*, IV, 13.

(2) Adulescens valde bonus et valde cautus (*Conf.*, IV, 6). Quelques manuscrits portent la leçon « castus », qui est adoptée par l'édition de Vienne, mais qui doit être fautive. Le contexte appelle l'idée de la circonspection, non celle de la chasteté. De fait, Nébride montre, au point de vue intellectuel, plus de réserve qu'Augustin. Il voit avant lui le vice radical du Manichéisme (*Conf.*, VII, 3) et la vanité de l'astrologie (*Conf.*, IV, 6). Plus tard encore il n'admet le Christianisme que dans la mesure où il peut l'accorder avec la philosophie néoplatonicienne (*Epist.*, VI, 1 *init.*), et jusque dans les derniers temps de sa vie il refuse de croire à l'Incarnation (*Conf.*, IX, 6).

(3) *Conf.*, VII, 3.

(4) *De mor. Man.*, 25.

que l'argument était irréfutable (1). En le lui suggérant, Nébride influa grandement sur son évolution.

Mais il fit plus, car il contribua dans une certaine mesure, à ruiner la foi astrologique du jeune Auditeur. Dans les conversations familières qu'il échangeait avec lui, il soulevait fréquemment des critiques très fortes contre tous ces devins qui se flattaient de lire dans le ciel l'histoire anticipée de chaque individu, et il raillait bien haut leurs prétentions (2). Sur ce point encore, il suscita bientôt en son esprit des doutes très sérieux. Cependant, ses propres convictions n'étaient pas très fermes ni très autorisées (3). Augustin en connut d'autres, aussi raisonnables, mais plus mûries, qui agirent davantage sur lui.

Un médecin célèbre, du nom de Vindicien, qui fut quelque temps proconsul à Carthage (4), celui-là même qui, à ce dernier titre, posa sur la tête du jeune professeur la couronne enviée du prince des poètes (5), ayant appris que ce lauréat si brillant et si plein de promesses avait coutume de consulter les « Mathématiciens » et d'étudier leurs œuvres, l'engagea paternellement à employer son temps d'une façon meilleure et plus utile. Il raconta que lui-même avait, dans sa jeunesse, fréquenté ces

(1) *Cont. Fortun.*, 7, 23-26; *Cont. Faust.*, XXI, 14 *fin.*; XXII, 22; *Cont. Fel.*, I, 19; II, 8, *fin.*, 14-21; *Cont. Secund.*, 20; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 11; *Serm.*, CLXXXII, 4. Cf. Evodius, *De fide cont. Man.*, 18.

(2) *Conf.*, IV, 6; VII, 8.

(3) Huic cum dubitatione aliqua sed tamen crebro dicenti non esse illam artem futura praedicendi (*Conf.*, VII, 8, *circ. init.*).

(4) V. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces d'Afrique*, Paris, 1901, in-4°, t. II, p. 93-94. Dans l'état actuel des documents, la date du proconsulat de Vindicien ne peut être fixée d'une façon précise. Cependant on peut le placer avec vraisemblance en 377. En effet les textes officiels ne signalent cette année-là aucun proconsul, et ils mentionnent en 375 (3 août) Chilo (?), en 376 (10 mars et 8 juillet) Decimius Hilarianus Hesperius, fils d'Ausone, qui a quitté l'Afrique le 21 janvier 377, en 378 (30 janvier et 26 avril) Thalassius gendre d'Ausone, en 379 (26 avril) Flavius Syagrius, en 380 (28 février) Flavius Encherius, en 381 (28 août) Nerasius, en 383 (28 février) Ensignius, enfin entre 379 et 383, par conséquent, semble-t-il, en 382, Virius Audentius Aemilianus. Pallu de Lessert le place plutôt entre 380 et 383, mais c'est parce qu'il croit à tort qu'Augustin n'a pas professé à Carthage avant 378. Une loi des empereurs Valens, Gratien et Valentinien, concernant les médecins et consignée dans le Code Théodosien, est adressée le 14 septembre 379 à ce même Vindicien et lui donne le titre de « comes archiatrorum » qui a pu lui être conféré à la suite de son proconsulat.

(5) V. *supra*, p. 33 et 34.

gens-là et songé à exercer leur profession, avant de se consacrer à la médecine, mais qu'il s'était ensuite éloigné d'eux parce qu'il avait reconnu la vanité de leur système. Les réponses faites par eux étaient, disait-il, presque toujours fautives, et, si quelques-unes se vérifiaient parfois, cela venait d'un pur hasard (1). Augustin prêta d'autant plus l'oreille à ces graves avis qu'il appréciait beaucoup l'esprit solide et vigoureux de l'illustre conseiller, dans l'intimité de qui il venait d'être admis (2). De plus en plus, quoique bien malgré lui, il se prit à douter de tous les astrologues.

Un certain Firmin, avec qui il était très lié, acheva de le détacher d'eux, sans en avoir le moins du monde l'intention. C'était un homme cultivé, particulièrement expert dans l'art de bien dire, et surtout un client assidu des « Mathématiciens », dont cependant il ne connaissait guère les doctrines. Un jour, demandant conseil au jeune professeur, au sujet d'une affaire sur laquelle il fondait de grandes espérances, il le pria de lui dire ce qu'on pourrait en augurer d'après les constellations sous lesquelles il était né. Augustin tira du mieux qu'il put son horoscope, mais en lui faisant remarquer qu'il ne croyait plus guère à tout cela. Alors Firmin, qui ne paraît pas s'être piqué de logique, lui conta l'histoire suivante : Son père avait été passionné pour l'astrologie et avait eu un ami qui s'y adonnait avec la même ardeur. L'un et l'autre observaient avec un grand soin la position des astres, à chaque naissance qui survenait chez eux, même quand il s'agissait de chiens ou d'autres animaux, pour deviner le tempérament futur des nouveau-nés. Or, quand la femme du premier devint enceinte de Firmin, une servante du second le fut aussi, et toutes deux accouchèrent exactement au même instant. Comme les deux amis, très attentifs à ce qui allait arriver, s'étaient promis de se communiquer sans retard la nouvelle, leurs messagers se rencontrèrent à une égale distance de leurs maisons. On ne pouvait signaler la moindre différence dans la position des astres qui avaient présidé à cette double naissance. De part et d'autre, donc, les calculs devaient

(1) *Conf.*, IV, 5 ; cf. VII, 8.

(2) Erat... vir sagax... Factus ei eram familiarior et eius sermonibus (erant enim sine verborum cultu vivacitate sententiarum iucundi et graves) adsiduus et fixus inhaerebam (*Conf.*, IV, 5).

être identiques. Or, Firmin, né dans une condition aisée, faisait brillamment son chemin dans le monde, et se voyait comblé d'honneurs et de richesses tandis que le fils de la servante, né sous les mêmes constellations, continuait de vivre dans l'esclavage. Augustin fut tellement frappé par ce récit que ses dernières hésitations cessèrent aussitôt (1). Se retournant alors, avec sa vivacité habituelle, contre la croyance dont il venait de faire profession, il s'efforça d'en détourner son interlocuteur, de lui montrer que les prédictions astrologiques n'offrent aucune garantie et que seul le hasard permet d'y rencontrer parfois la vérité (2).

Réfléchissant ensuite sur l'argument que Firmin lui avait suggéré, il se préoccupa de lui donner une forme plus impersonnelle qui permît de l'opposer à tout venant (3). Les astrologues, se dit-il, font mouvoir les 360 parties du cercle zodiacal en 24 heures, dont chacune comprend 60 minutes. Mais ils ne poussent pas plus loin leur division du temps. Dès lors, leurs calculs ne leur permettent d'établir aucune différence entre les jumeaux. Ceux-ci naissent, d'ordinaire, ils sont même, très régulièrement conçus, selon le rapport des médecins, dans la même minute. Ils doivent donc avoir un seul et même horoscope. Toujours, cependant, ils présentent des différences très marquées, et ils sont appelés à mener des vies très dissemblables (4). Augustin avait dû lire déjà la même réflexion dans le *De divinatione* et dans le *De fato* (5). Mais il n'en avait pas si bien vu l'importance. Il ne devait plus se lasser de l'opposer aux astrologues et

(1) *Conf.*, VII, 8.

(2) Inde certissime collegi ea quae vera consideratis constellationibus dicerentur non arte dici sed sorte, quae autem falsa non artis imperitia sed sortis mendacio (*Conf.*, VII, 9). Augustin acceptait donc alors la théorie de Vindicien et de Nébride, qui lui avait paru auparavant insuffisante (*Conf.*, IV, 6 *fin.* : *supra*, p. 250 et 255). Plus tard, il expliquera les prédictions véridiques qu'il dit avoir observées en pareils cas, par l'intervention des démons qui seuls avec Dieu et les esprits célestes peuvent connaître l'avenir (*De civit. Dei*, X, 13).

(3) *Conf.*, VII, 10, *init.*

(4) *Conf.*, VII, 10 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLV ; *De civit. Dei*, V, 1-6, etc.

(5) *De divin.*, II, 43, 90-91 : *De fat.*, 3, 5, *init.* (... in simul aegrotantibus fratribus...). L'argument auquel ce passage fait allusion était sans doute exposé tout au long au début du traité.

Augustin utilise visiblement ces deux ouvrages en exposant l'argument en question. Voir *De civit. Dei*, III, 17, 3, cf. *De div.*, II, 54 ;

de lutter contre eux.

D'autre part, la critique qu'il faisait de leur doctrine se retournait, dans sa pensée, contre la dogmatique de Mani. Depuis longtemps, il avait plus ou moins confondu ces deux enseignements (1). Il ne pouvait rejeter l'un sans avoir tout au moins certains doutes sur l'autre. En l'amenant à rompre avec les « Mathématiciens », ses amis contribuèrent donc à lui faire perdre sa foi manichéenne.

Les Catholiques agirent sur lui de la même manière, au cours des discussions qu'il engagea avec eux ou auxquelles il assista en simple spectateur. Un d'entre eux, surtout, un certain Helpidius, qu'il entendit à Carthage, bouleversa toute son exégèse, en invoquant divers passages du Nouveau Testament qui allaient à l'encontre du dogme dualiste (2). A ces critiques les partisans de Mani n'opposaient en public que des réponses très faibles et manifestement insuffisantes. Devant les Auditeurs ils exposaient ensuite que les textes allégués par leur adversaire n'étaient point authentiques (3). Malheureusement, ils ne pouvaient l'établir d'une façon sérieuse, ni présenter un seul exemplaire de la Bible qui fût exempt, à leur avis, de toute altération. Leur réponse était ingénieuse ; mais elle avait tout l'air d'un faux-fuyant. Augustin n'en fut pas satisfait, et il note,

14, 30, *init.*, cf. *De divin.*, II, 37 ; V, 9, 1 *init.* et *circ. med.*, cf. *De divin.*, II, *passim*.

Voir aussi *De Civit. Dei*, V, 2, *init.*, cf. *De fat.*, 3, 5, *init.* et *supra*, n. 5 ; V, 3, cf. Angus, *The sources of the first ten Books of Augustine's De Civitate Dei*, p. 21-22 et 274 ; V, 5, cf. Angus, p. 22 ; V, 9, 2, *circ. med.* et 4, *init.*, cf. *De fato*, 10 sq.

(1) Encore à la fin de sa vie, Augustin, exposant la doctrine des Priscillianistes, qui, d'après lui, « suivent surtout les dogmes de Mani », insistera particulièrement sur leurs croyances astrologiques (*De Haer.*, 70).

(2) *Conf.*, V, 21. Si cet Helpidius n'est pas le « Catholique » contre qui Fauste argumente au cours de son traité (v. *supra*, p. 85, not. 3), il devait sans doute s'appuyer sur les mêmes passages : *Matt.*, V, 17 (*Faust.*, XVII, XVIII, XIX, 1 *init.*), *Matt.*, VIII, 11 (*Faust.*, XXXIII, 1 *init.*), *Joan.*, V, 46 (*Faust.*, XVI, 1 *init.*), *Rom.*, I, 3 (*Faust.*, XI ; 1 *init.*), *I Tim.*, IV, 1-3 (*Faust.*, XXX, 1 *init.*), *Tit.*, I, 15 (*Faust.*, XXXI ; 1 *init.*).

(3) *Conf.*, V, 21. Cf. *Faust.*, XI, 1, 3 *circ. init.* ; XVI, 2 *circ. med.* ; XVII, 1-2 ; XVIII, 1 ; XXX, 1 *circ. init.* et *vers. fin.* ; XXXII, 1-7 ; XXXIII, 3.

dans ses *Confessions*, que les remarques d'Helpidius concoururent, pour une large part, à ébranler sa foi (1).

Il constate également ailleurs, en faisant peut-être allusion au même polémiste, que, dans le temps où il vivait avec les Manichéens, il entendit un de leurs adversaires objecter contre leur thèse des deux Principes éternels que le mal ne possède par lui-même, aucune réalité (2). Il ajoute que cette difficulté l'affecta grandement et qu'il s'empressa d'en demander la solution à un des premiers représentants de son parti, avec qui il conversait souvent et librement, mais qu'il n'obtint de lui qu'une réponse très superficielle et fort peu convaincante (3). Nous le verrons reprendre plus tard le même argument en le rattachant à la philosophie néoplatonicienne, et en faire son arme favorite contre les dogmes de Mani (4). Le polémiste, quel qu'il soit, qui le lui suggéra, contribua donc beaucoup, par ce seul fait, à modifier le cours de ses idées.

Plus puissante encore, quoique plus vague, dut être l'action exercée sur lui par la foule anonyme. Déjà au point de vue du nombre, les Manichéens en imposaient fort peu. Même en Afrique, où ils paraissent avoir été plus répandus qu'ailleurs, ils comptaient à peine au regard de la masse. Dans un formulaire, conservé à la fin d'un manuscrit du *De Haeresibus*, l'un d'entre eux, nommé Félix, et sans doute identique avec le successeur de Fortunat, qui, en 405, fut amené par l'évêque d'Hippone à abjurer sa foi, dénonce ses coreligionnaires, et déclare, avec serment, n'en connaître que dix dans toute sa région (5). Augustin lui-même leur reproche, à diverses reprises, d'avoir fort peu de partisans (6), et il leur oppose avec complaisance

(1) *Conf.*, V, 21.

(2) *De mor. Man.*, 11.

(3) *De mor. Man.*, 11. Ce personnage éminent, avec qui le jeune Auditeur conversait alors librement et souvent, pourrait bien être Fauste, L'incident se placerait ainsi dans la vingt-huitième année d'Augustin, peu avant son départ de Carthage (V. *Conf.*, V, 10 *init.*, et 13 *init.*).

(4) *De mor. Man.*, 11-13; *De div. quaest.*, LXXXIII, q. vi; *Conf.*, VII, 18-22, etc.

(5) Le texte est donné par les éditeurs bénédictins, qui inclinent également à identifier ce Felix avec le contradicteur d'Augustin (P. L., t. XLII, c. 518).

(6) In tanta vestra paucitate (*De mor. Man.*, 75 *fin.*). Vos autem et tam pauci (*De util. cred.*, 31 *circ. med.*). In tam exiguo ac pene nullo numero vestro (*Cont. Faust.*, XX, 23 *circ. fin.*, cf. XXI, 10 *fin.*).

la diffusion universelle de son Église (1). Il aime à se trouver d'accord avec le monde entier et à voir dans la catholicité un signe certain de la vérité. Cette tendance dut s'affirmer très puissamment en lui, dès que sa foi ne fut plus assez forte pour la neutraliser. Du jour où il se prit à douter de sa religion, il ne put s'empêcher de s'y sentir tout à fait isolé.

Cet isolement lui fut d'autant plus pénible que les Manichéens étaient très mal vus de la foule (2). Leur nom seul passait pour une injure (3). A cause de leur profession d'austérité, on les accusait de prendre en secret leur revanche. On épiait avec une curiosité maligne tous leurs actes ; on relevait sans pitié leurs moindres manquements, et on en grossissait volontiers l'importance et le nombre (4). On ne croyait pas qu'ils pussent se borner aux défaillances vulgaires qui se constataient chez tel ou tel d'entre eux. On imaginait des pratiques monstrueuses, telles que la populace peut les rêver, et, très gravement, on les leur imputait sur de vagues soupçons. La loi même portée contre eux par Théodose en 381 dénonçait leurs « pratiques bestiales » (5). Les bonnes âmes s'entretenaient pudiquement, avec l'indignation qui convenait, de leur Eucharistie aspergée de semence humaine et des rites inavouables dont devait s'accompagner pareil festin. A Rome, Augustin entendit raconter que certains d'entre eux avaient reconnu ces faits devant le tribu-

(1) Voir les textes de la note précédente, et aussi *De ver. relig.*, 5, 10. 12 ; *Cont. Epist. Man.*, 18, etc.

(2) (Faustum) plures eloquentem quam doctum, multi autem seductorem pervertissimum nominabant, dit Augustin (*Cont. Faust.*, XXI, 10). Plebs ad te confugit, a me refugit, avoue Fauste lui-même au Catholique (*Ibid.*, V, 2).

(3) Quod si vilibus abstinueris carnibus, et non crebro balneas frequentaveris, tunc fere per omnes columnas Manichaei tibi titulus inscribetur, dit une lettre, qui se donne comme écrite à Rome un an après la mort de Gratien (383), et qui est attribuée à saint Jérôme par Dom Morin (*Rev. Bénéd.*, t. VIII (1891), p. 201 ; t. IX (1892), p. 392) et par Babut (*Priscillien*, Paris, 1909, in-8°, p. 65), malgré l'avis contraire de L. Duchesne (*Lib. Pontif.*, II ,564) et de Grützmacher (*Hieronymus*, I, 12-13). V. *P. L.*, t. XXX, c. 185.

(4) Vage pessimeque habitantium passimque viventium Electorum mores perditissimi saepe disputanti (Constantio) obiiciebantur (*De mor. Man.*. 74).

(5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 7. Cf. Philastrius, *De Haer.*, 61 : Multorum animas... peculiali turpitudine non desinunt captivare.

nal (1). Malgré la vigueur de son esprit, il n'était point homme à mépriser l'opinion de la foule. Dans son premier écrit antimanichéen, il indique, avec une insistance remarquable, les mauvais bruits qui courent au sujet des Elus (2). A voir l'usage qu'il en fait dans sa polémique, on ne peut guère douter qu'il ne leur ait accordé de l'importance et que ce désaveu collectif n'ait servi à ruiner ses convictions premières.

Après son départ de Carthage, il fut plus que jamais porté à se laisser guider par les jugements de la masse, car, à partir de ce moment, il se trouva séparé de tous ceux d'entre ses coreligionnaires avec qui il s'était auparavant lié et dont l'influence eût pu le retenir. Les partisans de Mani formaient à Rome un groupe assez compact (3), mais il était, au milieu d'eux, comme déraciné. Il ne gardait de commun avec eux qu'une foi déjà fort ébranlée, et certains, tout au moins de ceux qu'il y connut, devaient plutôt contribuer à la lui faire perdre. Il logeait chez un Auditeur ; seulement celui-ci était un esprit crédule avec qui il devait se trouver bientôt en désaccord (4). Il marchait avec les Elus (5) mais, d'autre part il fréquentait Constance, qui, après l'échec de la réforme entreprise près d'eux, ne se gênait sans doute pas pour critiquer leurs mœurs, et qui devait, à quelque temps de là, se faire Catholique (6). Il entrait en rapports directs avec un de leurs évêques, celui-là même qui avait pris d'abord la direction du mouvement réformateur, pour battre ensuite en retraite ; malheureusement, il ne trouvait en lui qu'un paysan mal dégrossi (7). D'ailleurs, au bout d'une année, il brisait ses nouvelles relations et partait pour

(1) *De nat. bon.*, 47.

(2) *De mor. Man.*, 66. Cf. *De nat. bon.*, 45, 47 ; *De Haer.*, 46.

(3) Plures enim eos Roma occultabat (*Conf.*, V, 19, cf. *supra*, p. 89, not. 1).

(4) *Conf.*, V, 19.

(5) *Conf.*, V, 19.

(6) *Cont. Faust.*, V, 5, 7. Cf. *De mor. Man.*, 74. Augustin a dû apprendre de la bouche même de Constance le récit des faits exposés dans ce dernier passage, car il observe qu'en arrivant à Rome il y a « constaté » la vérité de ce qui lui avait été raconté auparavant par un témoin très sûr ; il semble dire par là que ce n'est plus par un intermédiaire qu'il a connu alors les déboires du réformateur romain.

(7) Vester episcopus quidam, homo plane, ut ipse expertus sum, rusticanus atque impolitus (*De mor. Man.*, 74).

Milan (1). Or, dans cette dernière ville, il vivait encore plus isolé de ses coreligionnaires. Ceux-ci y étaient particulièrement mal vus (2), soit à cause de la propagande menée contre eux par Ambroise, l'évêque catholique (3), soit surtout à cause du voisinage de la cour impériale qui leur était résolument hostile (4). Ils devaient donc s'y montrer encore moins qu'ailleurs, En tout cas, nous ne voyons pas qu'Augustin y ait entretenu avec eux aucun rapport suivi. La rupture de ses relations manichéennes, qui résultait d'une diminution croissante de sa foi antérieure, porta le dernier coup à cette même foi. Lui-même explique l'obstination avec laquelle il est resté longtemps dans l'hérésie par l'action très prenante que son entourage a exercée sur lui (5). C'est dire qu'on peut expliquer la détermination qu'il a prise enfin d'en sortir, par l'isolement auquel il s'est vu réduit en s'éloignant de ses anciens amis.

Ainsi, son exode a eu des causes multiples et s'est effectué d'une façon très lente. Augustin doutait déjà quand il quitta l'Afrique. Mais, malgré ces premières fluctuations, il regardait alors la foi manichéenne comme la plus satisfaisante qui s'offrît à lui (6). C'est pour cela que, pendant le séjour qu'il fit à Rome, non seulement il prit pension chez un Auditeur, mais encore il continua de vivre en la compagnie des Elus (7). Cepen-

(1) *Conf.*, V, 23.

(2) Une lettre adressée en 389 par un synode de Milan au pape Sirice dit que les prêtres Crescens, Léopard et Alexandre ont chassé de la ville, « comme proscrits » (cf. *Cod. Theod.*, XVI, 5, 18), ces gens déjà « frappés par la réprobation de tous » (omnium exsecratione damnatos), et que, si le très clément empereur les a voués à l'exécration « tous ceux qui les ont connus les ont fuis comme la peste. » (Ambroise, *Epist.*, XLII, 13).

(3) V. P. Alfaric, *Les Ecritures Manichéennes*, I, 114.

(4) V. *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 5, n. 7 (a. 381), 9 (a. 382), 11 (a. 383), 18 (a. 389). Cf. *supra*, not. 2, et p. 241, not. 4 et 5.

(5) *De duab. anim.*, 11. Cf. *supra*, p. 77.

(6) ... non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens, eo quo jam quoquo modo irrueram contentus esse decreveram, nisi aliquid forte quod magis eligendum esset eluceret (*Conf.*, V, 13).

(7) Jungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus Sanctis. Non enim tantum Auditoribus eorum, quorum e numero erat is in cuius domo aegrotaveram et convalueram, sed eis etiam quos Electos vocant (*Conf.*, V, 18).

dant il se détachait d'eux tous les jours davantage. Il engageait même son hôte à ne pas trop croire en leur mythologie. Il continuait de défendre leurs dogmes essentiels, mais il le faisait beaucoup plus mollement qu'autrefois (1). Arrivé, l'année suivante, à Milan, il s'éloignait de plus en plus de ses anciens amis (2). Il mettait toute son application à chercher contre eux des arguments et finalement il rompait avec eux, en se disant que leurs doctrines ne valaient point celles des anciens sages : « Je me décidai, dit-il, à les quitter, car je ne pensais pas devoir rester dans une secte à laquelle je préférais un certain nombre de philosophes » (3).

(1) Iam remissius negligentiusque retinebam... Nec eam (haeresim) defendebam pristina animositate (*Conf.*, V, 19).

(2) ... Ego ipse ambivi per eosdem ipsos Manichaeos... quibus ut carerem ibam (*Conf.*, V, 23).

(3) *Conf.*, V, 25.

CHAPITRE DEUXIÈME

VERS LA NOUVELLE ACADÉMIE

Dans le même temps et dans la mesure même où Augustin s'éloignait du Manichéisme, il se trouvait naturellement conduit à adopter l'attitude sceptique des représentants de la Nouvelle Académie. Les raisons qui l'y déterminèrent se répartissent d'elles-mêmes en deux catégories. Les unes tiennent à sa vie religieuse ; les autres, au contraire, sont purement profanes.

I

Déjà l'ancien Auditeur se sentit très démoralisé en constatant la fausseté des croyances dont il venait de faire profession. Plus il avait fondé d'espoir sur les doctrines de Mani, plus il éprouva de déception à leur sujet. Il s'était flatté de trouver là une réponse à toutes les questions que se posait son esprit curieux et affamé de vérité. Il avait cru pouvoir tout connaître, tout comprendre, tout expliquer, depuis les premières origines du monde jusqu'à ses plus lointaines destinées, depuis la constitution des astres jusqu'à celle des plantes, des animaux et de l'homme lui-même, depuis la loi imposée à Adam jusqu'aux règles précises que chacun de nous est obligé de suivre pour atteindre sa fin. Et, sur tous ces points, il s'était attaché avec une confiance d'autant plus grande aux théories dualistes qu'il les avait considérées comme révélées par le Paraclet et comme démontrées par la pure raison. Il avait rêvé d'unir de la façon la plus intime la science avec la foi. Pendant neuf longues an-

nées, celles qui avaient immédiatement suivi l'éveil de sa réflexion, il s'était grisé de certitude. Or, il voyait maintenant que durant tout ce temps il avait été le jouet d'une simple illusion, que Mani n'avait rien de commun avec le Paraclet, que sa doctrine, bien loin d'être une révélation divine, ne s'accordait pas seulement avec les sciences humaines les plus certaines. Et les erreurs qu'il relevait chez lui ne portaient pas simplement sur un point isolé et secondaire de sa doctrine, par exemple sur son explication de la marche des astres ou sur celle des éclipses, mais sur les principes de son système, sur la nature du mal et celle de Dieu même. Comment, devant une telle faillite intellectuelle, n'aurait-il pas perdu la belle ardeur confiante qui avait inspiré ses premières recherches ? Comment ne se serait-il pas pris à douter de la raison humaine ? « De même que d'ordinaire remarque-t-il, celui qui a passé par les mains d'un mauvais médecin craint de se fier même à un bon, mon âme convalescente, qui ne pouvait être guérie que par la foi, refusait la guérison, par crainte de croire encore des faussetés (1) ».

Le doute s'imposait d'autant plus à lui que, tout en s'éloignant des Manichéens, il continuait d'approuver les critiques faites par eux contre tous les autres croyants. Ni le Paganisme, ni le Judaïsme n'avaient pour lui d'attrait. Avec son éducation et son état d'âme, il ne pouvait aimer que le Catholicisme. Mais il le jugeait irrémédiablement ruiné par les attaques de Fauste et de ses partisans : « J'estimais, explique-t-il, qu'on ne pouvait défendre ce qui, dans les Ecritures, avait été repris par eux (2) ».

Plus précisément, il reprochait d'abord au commun des Chrétiens d'attribuer à l'Etre parfait toutes les imperfections du corps humain : « Je désespérais, dit-il à Dieu, de pouvoir trouver la véité dans votre Eglise... Il me semblait honteux de croire que vous avez la figure de notre chair et que vous êtes enfermé dans les contours matériels de nos membres (3) ». Lui-même donnait à l'Etre divin une forme corporelle, car il n'avait pas encore l'idée d'un pur esprit. Seulement il évitait avec soin de l'enserrer dans les limites étroites d'un organisme : « Je vous

(1) *Conf.*, VI, 6 *fin.*
(2) *Conf.*, V, 21.
(3) *Conf.*, V, 19. Cf. *supra*, p. 176, not. 4.

concevais, continue-t-il en s'adressant à Dieu, comme une grandeur répandue en tous sens à travers les espaces infinis... Je m'imaginais que, comme la substance corporelle de l'air permet au soleil de le traverser sans le déchirer et sans le diviser, de même tous les corps... se laissent pénétrer dans toutes leurs parties par votre présence envahissante (1) ».

A cette première cause de dissentiment s'en ajoutait une autre plus importante encore. Tout en combattant la dogmatique manichéenne, Augustin persistait à admettre avec elle « deux substances opposées mais inégalement grandes » (2). « Je mettais devant le regard de mon esprit la création entière, raconte-t-il à Dieu... Je faisais de cette création une grande masse... et j'en réglais la grandeur... en lui donnant de toutes parts des limites. Pour vous, Seigneur, je vous concevais l'entourant et la pénétrant de toutes parts sans avoir vous-même de limites, comme une mer qui serait partout, s'étendant seule à l'infini dans toutes les directions à travers les espaces immenses et qui contiendrait une éponge, si grosse qu'on voudra mais toujours finie, bornée en tout sens par son immensité (3) ». Il faisait effort pour expliquer l'existence du monde matériel, conformément à la foi de son enfance, par une action créatrice du Père Tout-Puissant. Mais aussitôt des objections très graves assaillaient son esprit : « D'où vient le mal ? se demandait-il. Dieu, étant bon, n'a pu produire que le bien. Peut-être la matière dont il s'est servi dans son œuvre était mauvaise et il l'a formée et ordonnée mais en y laissant quelque chose d'inchangé. Pourquoi donc a-t-il agi ainsi ? Est-ce parce qu'il était impuissant à la changer et à la transformer toute entière ? Mais ne peut-il pas tout ? Pourquoi a-t-il voulu en faire quelque chose et n'a-t-il pas fait plutôt, en son omnipotence, qu'elle n'existât plus ? Existerait-elle contre sa volonté ? Serait-elle éternelle ? Pourquoi donc si longtemps, pendant la durée infinie des siècles antérieurs, l'a-t-il laissée en repos et a-t-il si tardivement pris plaisir à en faire quelque chose ?... (4) ».

(1) *Conf.*, VII, 2 ; cf. VII, 1 et V, 19.
(2) *Conf.*, V, 20.
(3) *Conf.*, VII, 7.
(4) *Conf.*, VII, 7.

Les mêmes difficultés se présentaient plus pressantes encore à l'esprit d'Augustin, quand, au lieu de porter son regard sur le monde extérieur, il le retournait sur lui-même, car il ne voyait nul moyen d'expliquer l'opposition du bien et du mal qui s'affirmait en lui, sans reconnaître ici encore deux principes rivaux. A Rome, sans plus admettre apparemment le mythe de la formation d'Adam et d'Eve, professé par les Manichéens, il gardait toujours leur thèse des deux âmes. « Je pensais encore, déclare-t-il, que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle nature pécheresse qui existe en nous » (1). A Milan, ayant entendu exposer l'enseignement catholique d'après lequel le mal moral tient à un simple abus de notre libre arbitre et le mal physique à un juste effet d'un jugement divin (2), il s'appliqua à se le persuader, mais sans pouvoir encore y réussir. « Je ne parvenais pas à bien voir, confesse-t-il à Dieu... J'étais aussi assuré d'avoir une volonté que je l'étais de vivre... Seulement je me demandais à nouveau : « Qui m'a fait ? N'est-ce pas Dieu qui n'est pas simplement bon mais la bonté même ? D'où vient donc ce pouvoir de vouloir le mal et de ne pas vouloir le bien, qui m'expose à subir de justes châtiments ?... Si c'est le Diable qui en est l'auteur, d'où vient le Diable lui-même ? Si c'est par sa volonté perverse que de bon ange il est devenu démon, d'où lui est venue cette même volonté perverse qui a fait de lui un démon... ? » (3).

Enfin, précisément parce qu'il persistait à regarder la nature humaine comme partiellement mauvaise, il répugnait à admettre qu'un Etre Parfait l'eût prise librement et se fût assujetti de son plein gré aux misères de notre condition, ainsi que l'enseigne le dogme catholique. A Rome, comme les Manichéens avec lesquels il commençait de rompre, il croyait à la divinité du Christ, mais non à son humanité : « Je me représentais notre Sauveur, votre Fils unique, dit-il à Dieu, comme sorti de la masse lumineuse qui formait votre être, afin de nous sauver,

(1) *Conf.*, V, 18.

(2) *Conf.*, VII, 2 *init.* Ambroise professe la même doctrine, mais d'une façon rapide et très superficielle, car il s'occupe fort peu de métaphysique (*Expos. Evang. sec. Luc.*, VIII, 36 ; *Comment. in Epist. ad Roman.* (III, 17).

(3) *Conf.*, VII, 5.

et je ne croyais à son sujet que ce qu'il m'était, dans ma vanité, permis d'imaginer. Je pensais donc qu'une telle nature ne pouvait naître de la Vierge Marie sans se faire voir avec la chair. Or, me le figurant ainsi, je ne concevais pas qu'il pût se faire voir avec elle sans être souillé par elle. Je n'osais donc pas croire qu'il fût né dans la chair, pour ne pas être obligé de croire qu'il eût jamais été souillé » (1). Quelques années plus tard, Augustin devait adopter à cet égard une attitude absolument contraire et voir dans le Christ un homme véritable formé comme nous d'un corps et d'une âme, quoique supérieur à nous par sa naissance virginale et sa haute sagesse, mais sans professer une foi bien nette en sa divinité (2). C'est parce que, même alors, il continuait de regarder l'idée du Verbe incarné comme contradictoire.

De toute manière donc, il était, en quittant l'Eglise de Mani, encore fort éloigné de la foi catholique. Dans son désarroi, la rhétorique seule lui restait. Aussi s'y adonnait-il avec plus d'ardeur que jamais. Lui-même nous dit, en parlant de l'entretien décevant qu'il avait eu, dans sa 29e année, avec Fauste : « Je ne ressentais plus le goût que j'avais éprouvé pour les études manichéennes. Je comptais encore moins sur les autres docteurs de la secte, quand j'eus vu l'attitude adoptée par le plus distingué d'entre eux sur les multiples questions qui me préoccupaient. Je pris donc le parti de considérer uniquement en lui l'amour dont il brûlait pour les belles-lettres, qu'en ma qualité de rhéteur j'enseignais alors à Carthage aux jeunes gens, et de lire avec lui, soit ce qu'il aimait à entendre, soit ce que j'estimais moi-même convenir à un esprit tel que le sien » (3). Ce trait est significatif et exprime assez bien l'attitude adoptée par Augustin durant toute la période troublée qui suivit cette conversation. Il se voua d'autant plus à ses occupations professionnelles qu'il y cherchait une diversion à ses incertitudes. Mais, jusque dans les lectures auxquelles il devait pour cela se livrer, il trouvait des occasions et des raisons nouvelles de douter.

(1) *Conf.*, V, 20.

(2) *Conf.*, VII, 25.

(3) *Conf.*, V, 13.

III

De tous les modèles proposés aux rhéteurs, Cicéron était, sans aucun doute, le plus célèbre et le plus étudié. On l'expliquait, avons-nous vu, d'une façon courante, dans les écoles (1), et, si les élèves étaient déjà tenus à le connaître, les maîtres surtout mettaient leur point d'honneur à l'imiter. L'épithète de « Cicéronien » était la plus flatteuse qui pût leur être décernée. Et ce n'était pas seulement chez les purs lettrés qu'il en allait ainsi, mais chez les penseurs les plus sérieux, comme chez les croyants les plus sincères. Lactance avait voulu être et avait été pour ses contemporains un « Cicéron chrétien » (2). Au temps d'Augustin, dans la ville même de Milan, où il continuait, en sa trentième année, de professer la rhétorique, l'évêque Ambroise calquait son principal traité, son *De Officiis*, sur l'œuvre similaire du grand orateur (3), tandis que, dans la solitude lointaine de Bethléem, le moine Jérôme, au cours d'une vision, s'entendait reprocher par le Père éternel de n'être pas un Chrétien mais un « Cicéronien » (4). Les Manichéens instruits suivaient le même courant, sans y voir aucun mal (5). C'est par la lecture de Cicéron

(1) V. *supra*, p. 37-38.

(2) V. H. Limberg, *Quo iure Lactantius appelletur Cicero christianus*, Diss. Münster, 1896, in-8°; B. Barthel, *Ueber die Benützung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz*. Progr. Strehlen (Schles.), 1903, in-8°.

(3) V. P. Ewald, *Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius*, Leipzig, 1891, in-8°. R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Etude comparée des traités des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise*. Paris, 1895, in-8°.

(4) Hieronymi *Epist.*, XXII, 30 (an 384).

(5) Secundin de Rome, écrivant à Augustin, fait allusion à l'*Hortensius*, en homme qui en connaît bien la doctrine (*Epist.*, 3, *init.*).

que Fauste de Milève s'était surtout formé (1). Augustin suivit naturellement ces exemples (2). Comment d'ailleurs n'aurait-il pas eu une prédilection spéciale pour l'auteur de l'*Hortensius* à qui il devait l'amour de la sagesse, et comment, dans le désarroi intellectuel où il se trouvait, ne se serait-il pas appliqué de tout cœur à étudier le reste de son œuvre, pour lui demander un signalement plus ample et plus précis de cette même sagesse qu'il voyait toujours se dérober ? Plus tard encore, quand il se fut donné de nouveaux maîtres, il continua de voir en lui un penseur de premier ordre, dont l'autorité est toujours d'un très grand poids. A plus forte raison a-t-il dû tenir à lui et s'inspirer de ses leçons à l'époque troublée où il sortait du Manichéisme sans savoir encore dans quelle autre voie il allait s'engager !

Or Cicéron ne pouvait qu'entretenir le doute et l'amener à prendre conscience de lui-même chez un esprit déjà enclin au scepticisme. Pour son propre compte, en effet, il partageait la manière de voir des philosophes de la Nouvelle Académie, aux yeux de qui l'homme ne peut se procurer une science certaine mais seulement des raisons d'agir plus ou moins probables, et, en beaucoup d'endroits de ses écrits, il s'était exprimé sur ce sujet d'une façon très nette (3). Son *Hortensius*, qui avait exercé sur le jeune étudiant de Carthage une action si profonde, paraît n'avoir été qu'une adaptation du *Protreptikos* de l'Académicien Philon, le dernier des grands représentants de cette Ecole (4). Il y disait, en propres termes, à la suite d'un raisonnement destiné à montrer le besoin que nous avons de la certitude et l'impuissance dans laquelle nous sommes de l'atteindre : « Puisqu'il n'y a rien de sûr et puisque la sagesse n'est point faite de choses douteuses, le sage ne devra jamais rien approuver » (5).

(1) Legerat aliquas Tullianas orationes (*Conf.*, VII, 11). Cf. *supra*, p. 83.

(2) Ne... doctissimorum virorum auctoritati inter quos maxime Tullius non movere nos non potest... resistere videamur (*Cont. Acad.*, III, 14).

(3) V. Burmeister, *Cicero als Neuakademiker*, Progr., Oldenburg, 1860, in-8°. Cf. C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris, 1885, in-8°.

(4) V. C. F. Hermann, *De Philone Larisseo*, Göttingen, 1851, p. 6 ; *De Philone disputatio altera*, Göttingen, 1855, p. 7 ; Thiaucourt, *op. cit.*, p. 47-48.

(5) Augustin lui-même le fait remarquer à ses élèves, dans son premier traité (*Cont. Acad.*, III, 31).

Aussi n'y proposait-il d'autre but à la vie que la simple recherche du vrai, qui, selon son expression, « aiguise l'intelligence et l'empêche de s'émousser » (1). Encore laissait-il entendre, en terminant, que peut-être tout finit à la mort (2). Les *Académiques*, qui avaient suivi de près l'*Hortensius*, et qui, dans leur première rédaction, faisaient intervenir les mêmes personnages, s'inspiraient aussi de Philon, et davantage encore de Clitomaque, un autre membre plus ancien de la Nouvelle Académie (3). Elles contenaient une critique de la connaissance qui dut particulièrement attirer Augustin. Cicéron lui-même s'y élevait en termes vigoureux contre le dogmatisme stoïcien, soutenu dans les unes par Lucullus, dans les autres par Varron, et il lui opposait les divers arguments qui avaient cours chez les disciples d'Arcésilas : « Avec Clitomaque, je pense, disait-il, que Carnéade a accompli une œuvre d'Hercule, en arrachant de notre esprit, comme un monstre sauvage et hideux, l'assentiment, c'est-à-dire l'opinion et la témérité » (4). Ses autres écrits, sans dépendre aussi directement des mêmes auteurs, reproduisaient très souvent leurs doctrines et s'attaquaient comme eux à maintes croyances très répandues. Dans son traité *De la divination* et dans le *De fato*, que l'ancien partisan des astrologues, devenu ensuite leur adversaire déclaré, ne put manquer de lire et d'étudier à fond, il prenait vivement à parti tous ceux qui prétendaient connaître l'avenir et il faisait de leurs diverses théories une critique très serrée (5). Dans le *De natura deorum*, il établissait que, si on ne peut nier l'existence des dieux, on ne saurait se prononcer sur leur nature, et il mettait en relief les incohérences et les contradictions de la mythologie antique (6). Dans les *Tusculanes*,

(1) *De Trin.*, XIV, 26. Cf. *supra*, p. 68.

(2) *De Trin.*, XIV, 26. Augustin lui-même, après avoir cité cette conclusion, ajoute expressément : Hoc non didicerat a philosophis quos magnis laudibus, praedicat, sed ex illa nova Academia, ubi ei dubitare etiam de rebus manifestissimis placuit, ista sententia redolebat.

(3) V. C. Thiaucourt, p. 53-66.

(4) *Acad. prior.*, II, 34, 108.

(5) V. *De divin.*, l. II en entier ; *De fato*, 3, 5 ; 6, 11-9, 17. Augustin lui-même a noté le fait ; Cicero augur inridet auguria et inridet homines corvi et corniculae vocibus vitae consilia moderantes (*De Civ. Dei*, IV, 30, *init.*), et il s'est particulièrement inspiré sur ce point de la critique cicéronienne durant sa période sceptique. V. *supra*, p. 252.

(6) *De nat. deor.*, l. III en entier. Augustin a noté ce double fait

il passait en revue tous les arguments qui peuvent être apportés pour ou contre l'immortalité de l'âme, mais sans aboutir à une conclusion bien ferme (1). En somme, pour lui, comme pour les disciples de Carnéade, certaines doctrines pouvaient être plus vraisemblables que d'autres, mais aucune ne s'imposait comme absolument vraie. Augustin a été très frappé par ce fait, car il l'a expressément noté (2). Du jour où il a étudié de plus près l'auteur de l'*Hortensius*, il l'a considéré comme un partisan des Académiciens, ou, pour mieux dire, comme leur représentant et leur « patron » (3). Dans ces conditions, il ne pouvait que se sentir lui-même très attiré vers eux.

Il devait d'autant mieux adopter les préférences de son illustre maître, que beaucoup de ses contemporains les partageaient à cause de la grande influence que Cicéron avait exercée également sur eux. Dans une de ses lettres, la première que nous ayons de lui, il constate, en effet, que les doctrines sceptiques de la Nouvelle Académie sont répandues un peu partout, et il oppose l'assurance dogmatique qui inspirait jadis tous les grands philosophes, à la lassitude intellectuelle qui a peu à peu prévalu : « Alors, dit-il, telle était l'ardeur dont brûlaient les diverses sectes qu'on n'avait à craindre que d'approuver le faux. Chacun,

dans la *Cité de Dieu* (IV, 30, *circ. init.* et V, 9, 1). Ici encore, il a dû subir de très bonne heure l'influence de Cicéron.

(1) Augustin cite fréquemment ce traité dans la *Cité de Dieu*, IV, 26, *init.* (*Tusc.*, I, 26, 65) ; V, 13 *fin.* (*Tusc.*, I, 2, 4) ; V, 26 *fin.* (*Tusc.*, V, 19, 55) ; VIII, 5 (*Tusc.*, I, 13, 29) ; XIV, 5 (*Tusc.*, IV, 6, 11) ; XIV, 7, n. 2 (*Tusc.*, III, 10, 22) ; XIV, 8, n. 4 (*Tusc.*, III, 6, 12) ; XIV, 15 ; n. 2 (*Tusc.*, III, 5, 11) ; XIV, 18 (*Tusc.*, II, 26, 64) ; XXII, 20, n. 1 (*Tusc.*, I, 27, 66), et il a dû s'en inspirer dès le temps de ses premiers doutes, car la question de l'immortalité de l'âme l'a alors particulièrement préoccupé (V. *supra*, p. 41-42).

(2) Clamat Cicero magnum esse opinatorem sed de sapiente se quaerere (*Cont. Acad.*, III, 21). Le texte visé ici se lit dans les *Premières Académiques* (II, 20, 66) : Nec tamen ego is sum qui nihil unquam falsi adprobem, qui nunquam adsentiar, qui nihil opiner : sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator, (non enim sum sapiens)... Eo fit ut errem et vager latius.

(3) Iste Academicus, qui omnia contendit esse incerta (*De Civ. Dei*, IV, 30). Beati quippe omnes esse volumus, quod ipsi quippe philosophi huius saeculi et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri (*Cont. Julian. op. imperf.*, VI, 26, *vers. fin.*).

obligé par les arguments des sages, d'abandonner ce que trop vite il avait cru certain et incontesté, se mettait en quête d'autre chose avec une persévérance et une attention d'autant plus grandes que le caractère des anciens avait plus d'énergie et qu'on savait bien que dans la nature des choses comme dans celle des esprits se cache une vérité profonde et mystérieuse. Or, maintenant, on a tant d'horreur du travail, tant d'insouciance pour les arts libéraux, qu'après avoir seulement ouï dire que des philosophes très pénétrants ont estimé ne pouvoir rien connaître à fond, les meilleurs esprits se replient et se ferment pour toujours à la lumière. Ils n'osent, expliquent-ils, se croire plus pénétrants que ces hommes, ni arriver à voir ce que Carnéade n'a point su découvrir, malgré tout son labeur, son génie, ses loisirs, son érudition si vaste et si variée au cours de sa longue existence. Si, avec cela, luttant un tant soit peu contre la paresse, certains lisent les livres qui tendent à montrer que toute perception est refusée à notre nature, ils se plongent dans une telle torpeur qu'une trompette céleste ne les éveillerait pas » (1).

Dans la pensée d'Augustin, ces remarques s'appliquaient particulièrement aux grammairiens, à qui il reproche ailleurs de n'être que des puristes (2), et surtout aux rhéteurs, qu'il présente avec une insistance très significative comme des « marchands de paroles » (3). Les uns et les autres s'étaient formés à l'école de Cicéron et pensaient comme lui. Les derniers, notamment, professaient volontiers le même scepticisme à l'égard des grands problèmes de la métaphysique. Les raisons qui avaient incliné le grand orateur vers le scepticisme académique s'exerçaient également sur eux. Soucieux avant tout de bien dire, de plaire à leurs auditeurs et de bien les convaincre, ils recherchaient plus la vraisemblance que la vérité pure ; ils attachaient donc plus de prix à la philosophie de la Nouvelle Académie qu'à celle du Portique. Or Augustin se trouvait, par sa profession, en contact

(1) *Epist.*, I, 2. Cette lettre a dû être écrite vers 386, peu après la composition du *Contra Academicos*, dont Augustin y annonce l'envoi et y explique le but à un de ses amis. Longtemps plus tard, l'auteur des *Rétractations* (I, 1) explique qu'il a écrit ce dialogue « pour combattre les arguments des Académiciens, qui inspirent à beaucoup le désespoir de découvrir le vrai ».

(2) *Conf.*, I, 28-29.

(3) *Conf.*, IX, 13, cf. 2 *init.*

quotidien avec eux, et, après son départ de Carthage, il dut d'autant plus les rechercher qu'il se détachait tous les jours davantage de son premier milieu et qu'il se trouvait en communion d'idées plus parfaite avec eux. Mais, dans la mesure même où il se mêla davantage à leur société, il partagea plus nettement aussi leur manière de voir.

De toute manière, donc, il se trouva peu à peu orienté vers les disciples de Carnéade : « La pensée me vint, dit-il en rappelant les dispositions où il était en se fixant à Rome, que les philosophes dits Académiciens ont montré une prudence supérieure, en estimant qu'on doit douter de tout, et en déclarant que l'homme ne peut rien atteindre de vrai... Longtemps, mon gouvernail, agité par tous les vents, fut retenu par eux au milieu des flots » (1). « O grands hommes de l'Académie, s'écriait-il peu après à Milan, rien de certain ne se laisse établir pour la conduite de la vie » (2). Chez lui, la foi enthousiaste des années précédentes avait fait place à un doute obstiné. Nous ne saurions, dès lors, bien comprendre le cours de son évolution intellectuelle sans étudier de très près ce nouvel état d'âme.

(1) *Conf.*, V, 19. Cf. *ibid.*, V, 25 et *De vit. beat.*, 4.
(2) *Conf.*, VI, 18

CHAPITRE TROISIÈME

DOCUMENTS SUR LE SCEPTICISME D'AUGUSTIN

Des remarques qui précèdent il résulte clairement que le scepticisme augustinien a commencé par la négation des doctrines manichéennes pour aboutir finalement à celle de tout dogmatisme philosophique. Les documents qui nous renseignent à son sujet se partagent donc en deux séries, que nous devons passer maintenant en revue, si nous voulons le connaître en lui-même.

I

Augustin n'a rien écrit contre les disciples de Mani en rompant avec eux ; mais la critique qu'il faisait dès lors de leurs croyances subsiste forcément dans les nombreux ouvrages qu'il leur a consacrés dans la suite. Seulement, elle s'y recouvre de considérations philosophiques et scripturaires qui étaient en ce moment là très loin de sa pensée, et nous ne pourrons l'atteindre en sa forme première qu'après l'avoir préalablement dégagée de ces sédiments plus tardifs (1).

Ce qui frappe d'abord dans la polémique augustinienne c'est la très grande place qu'y tient la Bible. L'ancien Auditeur, devenu un Catholique militant, reproche avant tout à ceux

(1) M. V. Douais a étudié en détail la polémique antimanichéenne d'Augustin (*Saint Augustin contre les Manichéens de son temps*, dans la *Revue Thomiste*, 1893, p. 393-424, 560-576 ; 1894, p. 205-228, 516-539 : *Saint Augustin et la Bible : Comment saint Augustin a défendu contre les Manichéens le Nouveau Testament et l'Ancien*, dans la *Revue Biblique*, 1894, p. 110-135 ; 410-432). Mais il n'en a donné qu'une vue très superficielle, parce qu'il n'en a pas assez nettement distingué les diverses assises.

qu'il a quittés de méconnaître l'Ecriture. Dans son *De Genesi contra Manichaeos*, il répond point par point aux objections soulevées par eux contre le récit de la création et celui de la chute. Dans le *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, il s'applique également à montrer que les contradictions relevées par eux entre l'Ancien Testament et le Nouveau sont purement apparentes. Dans le *Contra Faustum*, il argumente longuement sur les prescriptions de la Loi et les mœurs des Patriarches, sur la naissance de Jésus et ses propos judaïsants, pour conclure que les difficultés mises en avant par le Docteur de Milève n'ont aucun fondement. Dans tous ses autres écrits antimanichéens, sans insister autant sur ces divers sujets, il y revient encore fréquemment avec le souci très prononcé de ne laisser sans réponse aucune des critiques scripturaires qui lui sont opposées. Et pour mener à bonne fin cette apologétique, il s'attache constamment à montrer que, si les disciples de Mani relèvent dans les Ecritures tant de détails choquants, c'est pour n'en avoir saisi que le sens littéral, pour n'avoir pas su en dégager la doctrine profonde, toute spirituelle. Mais il ne se contente pas de répondre à leurs attaques ; il passe souvent à l'offensive. Il s'appuie de préférence sur les textes bibliques qui sont admis par eux, et il s'applique à montrer que la doctrine de Mani s'y trouve déjà expressément niée. Puis, arrivant à ceux qui ont été exclus de leur canon, il ajoute que ceux-ci s'accordent parfaitement avec les précédents. Sa tactique, à cet égard, est formulée d'une façon très nette dans l'introduction de son *De moribus* : « J'emprunterai, annonce-t-il, aux Ecritures les témoignages auxquels eux-mêmes sont obligés de croire, ceux du Nouveau Testament. Encore, parmi ces derniers, ne mettrai-je pas en avant ceux qu'ils ont coutume de présenter comme surajoutés quand ils sont pris dans des difficultés trop grandes, mais seulement ceux qu'ils sont bien forcés d'approuver et de louer. Par ailleurs, je n'en laisserai pas un parmi ceux que j'emprunterai à la doctrine apostolique, auquel je ne trouve un parallèle dans l'Ancien Testament. De cette manière, si enfin ils veulent s'éveiller en sortant de leur sommeil obstiné et aspirer à la lumière de la foi chrétienne, ils verront que c'est bien l'Ecriture du Christ qu'ils mettent en morceaux » (1)

(1) *De mor. Eccl. cath.*, 2.

Cette dernière méthode était déjà celle d'Helpidius (1), comme celle de l'anonyme pris à partie par Fauste (2). Augustin l'a connue avant même de quitter Carthage, et il en a senti dès lors toute la force (3). Il a aussi entendu de bonne heure à Milan l'évêque Ambroise expliquer allégoriquement certaines parties de l'Ecriture et il a trouvé ses commentaires fort ingénieux (4). Cependant, il était alors trop peu attaché au Christianisme pour s'intéresser directement aux études bibliques. A peine y fait-il de loin en loin allusion au cours de ses premiers écrits. Ce n'est qu'avec son *De Genesi contra Manichaeos* et son *De moribus*, écrits vers 389 et 390, qu'il commence à s'en préoccuper. Les considérations scripturaires qui jouent un si grand rôle dans ses traités antimanichéens n'en constituent donc aucunement la base. Elles n'en sont plutôt, si l'on peut ainsi dire, que le revêtement.

Plus profondes, sans aucun doute, se montrent celles qui tiennent à sa philosophie. Augustin n'a définitivement accepté l'exégèse ambroisienne que parce qu'il l'a trouvée conforme aux principes du Néoplatonisme, qui subordonne absolument la matière à l'esprit et qui ne voit dans chaque objet sensible qu'une image ou une ombre de quelque réalité intelligible. Aussi s'inspire-t-il constamment de ce dernier système dans son *De Genesi contra Manichaeos*, comme dans beaucoup d'autres parties de son œuvre biblique. Mais il lui a surtout emprunté, dans ses divers écrits antimanichéens, un très grand nombre d'arguments purement rationnels, par lesquels il pénètre, en quelque sorte, au cœur des doctrines adverses. C'est ce qu'on peut notamment observer dans la première partie de son *De moribus*, et dans le traité *De natura boni* qui n'en est qu'un développement. Il s'y attaque, en effet, d'une façon directe, à la cosmologie dualiste, et il le fait en s'inspirant de Platon et surtout de Plotin. A la thèse de l'opposition éternelle du bien et du mal il objecte, d'après ces philosophes, que le mal n'est pas une réalité positive, mais une simple privation du bien, et qu'on ne doit par conséquent admettre qu'un seul principe, bon par nature, d'où

(1) *Conf.*, V, 21.

(2) *Cont. Faust.*, II, 1; III, 1; IV, 1, etc.

(3) *Conf.*, V, 21; v. *supra*, p. 253-254.

(4) *Conf.*, V, 24.

tout provient. Dans le *De duabus animabus*, comme aussi dans le *Contra Fortunatum* et dans plusieurs endroits des *Confessions*, il complète cette démonstration en critiquant, d'après les mêmes principes, la psychologie déterministe, en expliquant que le péché n'est point un acte véritable, produit par une âme absolument mauvaise, mais un pur manquement, qui tient à notre libre arbitre, c'est-à-dire au pouvoir que nous avons d'observer la loi imposée par Dieu ou de ne pas le faire.

Ces idées, qui forment comme le centre de sa polémique antimanichéenne, lui ont été connues d'assez bonne heure. Déjà, au temps où il vivait dans l'intimité des Elus, sans doute même avant son départ de Carthage, il les avait entendu exposer par un contradicteur, qui soutenait que le mal n'est pas une réalité, et il en avait été, dès lors, assez ému (1). Ils les trouvait d'ailleurs brièvement esquissées dans le *De doctrina Platonis* de son compatriote Apulée qui dut être un de ses premiers auteurs classiques (2). Mais il ne les a bien comprises que du jour où il a lu Plotin, c'est-à-dire assez longtemps plus tard. Lui-même donne à entendre, avec quelque exagération, qu'il les avait jusque là ignorées (3). Il a même mis, dans la suite, un temps assez considérable à s'en bien pénétrer. Encore dans ses premiers écrits, il n'est qu'à moitié convaincu de leur vérité, il cherche plutôt à se les démontrer et ce n'est qu'après beaucoup d'hésitations et peu à peu qu'il se met à en faire usage contre ses adversaires (4). Là n'est donc point encore le premier fondement de sa critique des dogmes dualistes. Mais aussi là ne se borne pas le contenu des écrits qu'il leur a consacrés.

Par delà ces arguments philosophiques nous en trouvons, de fait, un très grand nombre d'autres qui sont aussi indépendants du Néoplatonisme que de la Bible, et où, sans défendre aucun système ni aucun dogme, Augustin ne vise qu'à ruiner ses croyances passées. Déjà, dans le *De moribus*, le premier de ses ouvrages où il ait critiqué d'une façon systématique, les doc-

(1) *De mor. Man.*, 11. V. *supra*, p. 234.

(2) V. *supra*, p. 20 et 233.

(3) *Conf.*, VII, 11 *init.*, 17-22.

(4) Voir surtout *Cont. Acad.*, I, 3 *fin.*; II, 2; *fin.*, 6 *init.*, 9 *fin.*; III, 12, 17, 23, 27, 34 *init.*, 43; *De beat. vit.*, 5 *init.*; *De ord.*, I, 13; *Solil.*, I, 5; II, 1; *Epist.*, IV, 2.

trines manichéennes, comme aussi dans le *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, dans le *Contra Fortunatum*, le *Contra Felicem*, le *Contra Faustum* et le *Contra Secundinum*, où il les discute d'une façon souvent bien plus complète, il s'attache avant tout à montrer qu'on n'a pour les réfuter qu'à les bien formuler, qu'on ne peut seulement les énoncer en termes un peu précis sans tomber aussitôt dans des contradictions tout à fait insolubles. Il ne procède plus là en théologien, ni même en philosophe, mais en simple rhéteur qui aime à retourner contre ses adversaires les principes de leur démonstration et à les battre avec leurs propres armes. Il y applique strictement les règles de la plaidoirie qu'il a enseignées à Carthage, à Rome et à Milan (1). Il s'y inspire d'ailleurs assez souvent des propos antimanichéens qu'il a recueillis dans ces dernières villes (2). Parfois même il y met à profit la dialectique des Académiciens, car certaines des considérations qu'il y fait valoir contre sa foi antérieure portent très nettement leur marque (3).

Cette dernière partie de son œuvre reproduit donc, sinon d'une façon précise et en détail, ce qui, du reste, importe relativement peu, du moins dans l'ensemble et en substance, les griefs qu'il formulait contre le Manichéisme durant sa période sceptique. Pour nous former une idée plus générale de l'état d'esprit dans lequel il se trouvait alors, nous devons cependant aller plus loin encore et compléter les données relatives à sa critique des dogmes dualistes par celles qui se rapportent à son acceptation du scepticisme.

II

Pendant les années de doute qu'il a passées à Rome et à Milan, Augustin n'a pas plus écrit pour la Nouvelle Académie que contre l'Eglise de Mani. Mais, ici encore, à défaut de documents directs,

(1) Voir par exemple *Cont. Epist. Man.*, 22 et suiv.; *Cont. Faust.*, XX et XXI, 1 et suiv., etc.

(2) Voir par exemple *De mor. Man.*, 28, 67. *De nat. bon.*, 44. 47, etc.

(3) Voir par exemple *De mor. Man.*, 64 (cf. l'argument du tas de blé); voir aussi *Cont. Faust.*, II, 4; VI, 9 *fin.*; XII, 4 (cf. l'argument du menteur) etc.

d'autres textes nous permettent de reconstituer sa manière de voir d'une façon assez exacte.

Tout d'abord, les écrits de Cicéron, sur qui nous avons vu qu'il s'est particulièrement réglé durant cette période, représentent comme le cadre général dans lequel il se mouvait alors. Les *Académiques* surtout, qui répondaient mieux à ses préoccupations intimes, et qui, par conséquent, ont dû influer davantage sur lui, nous permettraient, à elles seules de reconstituer avec assez de vraisemblance les idées dont il faisait profession. Ce dernier ouvrage nous est malheureusement arrivé incomplet. Il comprenait deux parties dont chacune était formée de deux livres. Or, nous n'avons de sa première partie que le second livre et de la seconde que le commencement du premier. Mais l'une et l'autre avaient un objet identique et la seconde n'était qu'un simple remaniement de la première. Les deux morceaux, très étendus, qui nous en restent, se complètent donc assez bien et nous permettent de nous faire une idée fort compréhensive de la doctrine générale qui y était exposée (1). Cependant, les indications fournies par eux restent évidemment trop vagues pour que nous puissions nous en contenter, car nous avons justement à chercher sous quelle forme et dans quelle mesure Augustin s'est assimilé les leçons de son maître.

Des renseignements précieux à cet égard nous sont fournis par divers passages de ses *Confessions* (2), comme aussi par les esquisses autobiographiques disséminées dans ses autres écrits, notamment dans les deux prologues du *Contra Academicos* (3) et dans celui du *De beata vita* (4). Il y raconte en effet, d'une façon rapide, mais suggestive, comment il s'est rallié d'abord à la Nouvelle Académie, comment ensuite il s'en est détaché, et par là il nous aide à comprendre l'idée qu'il s'en est faite. Mais ces divers récits ont de graves lacunes. De plus, ils ne s'accordent pas toujours exactement. Chacun d'eux, pris à part, est d'ailleurs très tendancieux. L'auteur y cherche moins à faire un tableau exact de son évolution antérieure qu'à mettre en valeur

(1) V. C. F. W. Müller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, t. IV, vol. 1, p. 3-90.

(2) *Conf.*, V, 19, 25; VI, 17, 18, etc.

(3) *Cont. Acad.*, I, 1-4 et II, 1, 4-6.

(4) *De beat. vit.*, 4.

ses conceptions présentes. Aussi devons-nous toujours, dans la mesure du possible, les contrôler.

Ce contrôle nous est heureusement permis par la critique très détaillée que lui-même a esquissée de son scepticisme, peu de temps après qu'il s'en est détaché, ou, pour mieux dire, à l'époque même où il travaillait à en secouer les derniers restes, dans le *Contra Academicos*, qui est le premier en date des écrits que nous avons de lui (1). L'ouvrage, rédigé en forme de dialogue, rapporte assez fidèlement, malgré certaines retouches littéraires, des entretiens qui ont eu lieu entre Augustin et ses amis dans l'automne de 386. Il est divisé en trois livres qui ont une longueur à peu près uniforme. Mais cette division est purement superficielle, due à un simple besoin de symétrie. Au fond, comme l'écrit de Cicéron qu'il veut combattre et sur lequel il a été visiblement calqué, il comprend deux parties très tranchées, qui ont des prologues différents comme aussi des interlocuteurs distincts, et dont l'une, assez courte, effleure le sujet, tandis que l'autre le traite d'une façon plus ample et plus approfondie (2).

Dans la première, qui finit avec le premier livre, le problème de la certitude s'engage simplement entre deux jeunes gens, Licentius, le fils de Romanien, et son compatriote Trygetius. Celui-ci défend, celui-là au contraire combat le dogmatisme. Tous deux sont des élèves d'Augustin. Seulement Licentius s'en tient encore à ses doutes anciens, tandis que Trygetius partage, quoiqu'avec beaucoup d'inexpérience, ses convictions actuelles. De même que le second nous fait connaître son nouvel état d'âme, le premier nous permet donc de nous représenter celui dans lequel il était peu avant, et à travers le septicisme du disciple nous pouvons assez aisément deviner celui par lequel vient de passer le maître. Seulement Licentius n'est, au fond, comme d'ailleurs son jeune partenaire, qu'un philosophe peu expérimenté et ses propos n'ont par eux-mêmes qu'une portée restreinte.

Dans la seconde partie, les deux interlocuteurs précédents

(1) V. *infra*, 3e partie, 1re section, ch. 1er : *Contre les Académiciens*.

(2) Cette division qui ne paraît pas avoir été encore remarquée se trouve nettement exposée par Augustin lui-même. Celui-ci dit, en effet, à Alype : « Satis sit quod cum istis adulescentibus praelusimus, ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est. Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles » (*Cont. Acad.*, II, 22).

passent à l'arrière-plan, et la discussion s'engage surtout entre Augustin lui-même, qui n'a fait jusque là qu'orienter ses élèves, tout en les stimulant, et son ami Alype, qui était auparavant absent et qui revient de Milan. Ce dernier a été également formé par le jeune rhéteur, et, après avoir partagé sa foi manichéenne, il s'est aussi associé à ses doutes. Or, il se pose ici en défenseur toujours convaincu de la Nouvelle Académie, et il esquisse nettement les doctrines de cette Ecole ainsi que les raisons qui en commandent, pour lui, l'acceptation. Par là, il reflète comme Licentius, et même mieux encore, car il fait preuve d'une maturité plus grande, l'état d'esprit par lequel lui-même vient de passer, quoique nous ne puissions, évidemment, conclure de l'un à l'autre qu'avc la plus grande réserve. Augustin, qui l'a devancé dans la voie du dogmatisme, comme auparavant dans celle du scepticisme, plaide, au contraire, contre lui la cause de la certitude, et s'élève avec force contre l'enseignement des Académiciens. Mais, outre que çà et là il laisse encore échapper certains propos qui manifestement sont inspirés par eux, il nous montre, d'une façon assez claire, l'idée qu'auparavant il s'est faite d'eux, par les critiques même que maintenant il croit devoir leur adresser. Les renseignements qu'il nous fournit ainsi sur eux sont d'autant plus précieux qu'au temps où il a écrit le *Contra Academicos*, ses souvenirs étaient encnore trop récents pour pouvoir le tromper.

Plusieurs autres écrits de la même période viennent compléter ces utiles données. Dans son traité *De la vie bienheureuse* (1) et dans ses *Soliloques* (2), Augustin revient plusieurs fois à la charge contre les mêmes adversaires pour leur opposer de nouveaux arguments. Par là il nous aide de mieux en mieux à voir ce qui l'a surtout frappé dans leur philosophie. Enfin, dans certaines pages de la *Cité de Dieu* qui leur sont consacrées, nous retrouvons comme un écho lointain et cependant très net des leçons qu'autrefois il a reçues près d'eux (3).

Grâce à ces divers documents, dont le rapprochement est tou-

(1) *De Vit. beat.*, 13-16. Sur la date précise de ce traité, voir plus loin, 3e part., Introd., Ch. Ier.

(2) *Solil.*, I, 9-11 ; II, 3-4, 10-21. Sur la date précise des *Soliloques*, voir plus loin, chapitre cité.

(3) *De Civit. Dei*, XIX, 1-3, 18.

jours intéressant et instructif, nous pouvons reconstituer assez bien l'ensemble des idées auxquelles il s'est plus ou moins arrêté durant sa période sceptique. Nous n'avons qu'à les grouper et à les étudier avec quelque attention pour voir s'en dégager comme spontanément une critique de la dogmatique, de la morale et de l'eschatologie manichéennes, puis une apologie de la physique, de la logique et de la morale des Académiciens.

PREMIERE SECTION

CRITIQUE DU MANICHÉISME

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DE LA DOGMATIQUE MANICHÉENNE

La théorie des origines exposée par Mani décrit d'abord l'état de choses primitif, ensuite la création du monde, enfin l'apparition d'Adam et de l'humanité. La réfutation qu'en a faite Augustin comprend donc aussi trois parties bien distinctes qui se calquent exactement sur les précédentes mais qui en sont l'antithèse absolue

I

A vous en croire, dit l'ancien Auditeur à ceux qu'il a quittés, les deux natures du bien et du mal formaient à l'origine deux Royaumes rivaux qui n'avaient absolument rien de commun. Mais le tableau que vous nous faites de chacun d'eux montre que les qualités ou les défauts de l'un existaient pareillement chez l'autre.

Tout d'abord, le Royaume de la Lumière que vous nous représentez comme étant en lui-même absolument parfait, s'offre, vu de plus près, sous un aspect tout autre. De votre propre aveu, il était limité, puisque, d'après l'*Epître du Fondement*, « d'un côté et sur un flanc de cette terre brillante et sainte » se

tenait la Terre des Ténèbres. Quel que soit le « côté » visé ici, ce que le texte cité se garde bien de dire, une telle manière de parler suppose qu'il y en avait au moins un autre ; sinon, il aurait fallu dire « au côté », non « à un côté »; nous disons bien, en effet, « à un œil » ou « à une mamelle », parce que nous avons deux yeux ou deux mamelles, mais nous nous ferions tourner en ridicule si nous disions « à un nez » ou « à un nombril », car nous ne saurions jamais en avoir qu'un. Le Royaume de la Lumière se trouvait donc borné, tout au moins, en deux sens (1).

Comment osez-vous dire, après cela qu'il était incorporel, tout en ajoutant que son voisin ne l'était pas ? Un corps peut-il se trouver « à côté » d'un esprit ? (2). Vous expliquez qu'il n'était limité que par rapport au Royaume ténébreux. Celui-là n'aurait dû l'être, en ce cas, que par rapport à lui. Pourquoi alors ne concédez-vous pas que tous les deux étaient illimités en dehors des endroits par où ils se touchaient ? Vous évitez d'en convenir pour n'avoir pas l'air de les faire absolument égaux, et vous dites plutôt, non en public, mais en secret, et seulement aux esprits trop curieux, que la Terre lumineuse s'étendait partout à l'infini, sauf dans la direction de celle des Ténèbres, et qu'au contraire celle-ci, tout en étant sans limites dans sa longueur et dans sa profondeur, se trouvait surmontée en haut par un espace vide et enserrée sur deux bords, à son extrémité, par sa voisine. Remarquez combien cela s'accorde peu avec l'enseignement de Manichée, qui dit que la région de la Lumière touchait sa voisine seulement par « un côté » et sur « un flanc » (3). Voyez surtout combien, malgré sa prétendue beauté, la première devait paraître laide avec cette pointe qui y entrait en bas et ce vide qui s'y montrait en haut. C'était comme une corne monstrueuse fendue en dessous par un immense coin et offrant au dessus une large ouverture béante. La Terre des Ténèbres se présentait dans des conditions assurément meilleures. D'abord, elle l'envahissait, sans être à son tour envahie. De plus, elle était parfaitement une, tout en la divisant (4).

Peut-être expliquerez-vous autrement leurs rapports. Quelle

(1) *Cont. Epist. Man.*, 22.

(2) *Cont. Epist. Man.*, 22, *fin.*

(3) *Cont. Epist. Man.*, 23.

(4) *Cont. Epist. Man.*, 24, 28.

que soit l'explication à laquelle vous vous arrêterez, vous serez toujours bien forcés de convenir que les frontières des deux Royaumes formaient une certaine ligne, soit droite, soit courbe, soit brisée (1). Si cette ligne était brisée, la Terre lumineuse avait, malgré la sainteté dont vous la gratifiez, quelque chose de tortueux, car elle devait décrire les mêmes zigzags que sa rivale. Sans cela, elle en aurait été séparée, sur divers points, par des cavernes infiniment profondes, dont le vide l'eût limitée, contrairement à vos affirmations. Mieux eût valu alors qu'elle s'en écartât tout à fait, car les Puissances des Ténèbres, ne pouvant voler dans ce vide, mais seulement y tomber sans relâche, n'auraient jamais pu arriver jusqu'à elles (2). Si la Terre ténébreuse formait auprès d'elle une ligne courbe, elle aussi devait en décrire une autre qui était ou concave ou convexe. Ou bien elle se laissait envahir par sa voisine, ou bien elle l'envahissait. Dans les deux cas, le spectacle était fort laid. Or on ne peut pas en concevoir un troisième où elle aurait présenté une ligne droite à la courbe ennemie, car alors elle n'aurait pas été atteinte, comme vous dites, sur un côté, mais seulement sur un point. Elle aurait certes bien dû, en pareil cas, s'écarter un tant soit peu plus loin, pour être tout à fait isolée et n'avoir aucune incursion à redouter ! (3). Enfin si les deux Terres formaient, en se touchant, une ligne droite, je ne vois plus entre elles ni des vides béants, ni une pénétration choquante, mais une adaptation et une harmonie absolument parfaites. La Lumière s'accordait, d'une façon merveilleuse, avec les Ténèbres et se joignait à elles, jusqu'à ne faire, pour ainsi dire, qu'un avec elle. On ne saurait, assurément, concevoir un désordre plus grand (4). De toute manière, donc, cette Terre sainte et bienheureuse, que vous rêvez, nous apparaît singulièrement imparfaite et viciée.

D'autre part, tous les défauts que vous lui attribuez sont imputables, dans votre théorie, à Dieu lui-même. Sans doute, vous distinguez le Père éternel, le Royaume administré par lui, et la Terre sur laquelle habitent ses sujets. Mais, si nous devions voir là trois natures distinctes, comme chacune s'oppose à celle

(1) *Cont. Epist. Man.*, 28.
(2) *Cont. Epist. Man.*, 28.
(3) *Cont. Epist. Man.*, 28.
(4) *Cont. Epist. Man.*, 28.

des Ténèbres, nous devrions, au total, en compter quatre. Si nous admettions que le Père et son Royaume avaient une seule essence et que la Terre seule en possédait une autre, nous en aurions encore trois. Or votre doctrine n'en admet jamais que deux (1). Pourquoi d'ailleurs la Terre lumineuse appartiendrait-elle à Dieu, si elle n'était point un prolongement de sa substance ? Serait-ce parce qu'elle a été faite ou engendrée par lui ? Non, car vous la dites aussi primitive que lui. Ce serait, alors, uniquement parce qu'elle se trouvait à sa portée et près de lui. Mais vous ne pouvez recourir davantage à cette explication, car cela vous amènerait à dire que la région des Ténèbres, qui touchait celle de la Lumière, devait lui appartenir aussi bien. De toute nécessité, la Terre lumineuse doit être identifiée avec le Père, et tout ce que vous dites d'elle s'applique également à lui (2). Quel Dieu informe vous nous offrez ! Borné d'un côté par l'Empire du Diable, avec qui il entretient des rapports incessants, allant vers lui et se laissant atteindre par lui, il réalise en soi-même cette confusion des deux natures dont vous vous plaignez tant (3).

Par contre, ce domaine ténébreux, que vous lui opposez et dont vous faites un amalgame monstrueux, où le mal, d'après vous, existait seul et sans aucun mélange, ne nous apparaît point, si nous l'examinons de près, aussi mauvais que vous le dites. D'abord, au lieu de nous le présenter comme une matière informe, qui n'a ni qualités, ni ordonnance, ainsi que font les poètes quand ils nous parlent du chaos, vous y distinguez plusieurs natures, et vous y assignez à chacune d'elles une place déterminée avec des qualités spécifiques. Bien plus, dans chacune des régions ainsi délimitées et caractérisées, vous amenez des habitants dont les mœurs et le tempérament semblent exactement adaptés à leur milieu. Or un tel ordre est par lui-même un bien extrêmement précieux (4).

(1) *Cont. Epist. Man.*, 26.

(2) *Cont. Epist. Man.*, 26 ; *Cont. Fel.*, 17, 18. Dans le premier de ces deux passages, Augustin vise plutôt à établir contre les Manichéens que la lumière a dû être produite par Dieu, et non point engendrée, mais créée. Or l'idée de la création ne s'est imposée à lui que plus tardivement (V. *supra*, p. 261). Le second texte, qui en fait abstraction, nous présente, sur ce point, sa pensée sous une forme plus primitive.

(3) *Cont. Epist. Man.*, 26.

(4) *Cont. Epist. Man.*, 32 ; *De mor. Man.*, 16, 17.

On peut le trouver seulement un peu artificiel et parfois même bien chimérique, quoique vous l'ayez imaginé d'après ce qui se passe autour de nous. Vous dites que les serpents sont nés dans les ténèbres, peut-être parce qu'ils ne voient point à leur naissance. Mais certains d'entre eux ont une vue très perçante et aiment la lumière. Je ne conçois pas d'ailleurs comment les ténèbres pourraient bien enfanter. Ne répliquez pas que celles dont il s'agit ici diffèrent fort de celles qui nous entourent, car, en ce cas, vous pourriez parler à tort et à travers, sans plus savoir ce que vous dites, et rien ne vous empêcherait par exemple de soutenir que le silence a engendré des sourds et des muets. Je comprends que vous mettiez dans l'eau tous les êtres qui nagent et dans le vent ceux qui volent. Mais je ne vois pas pourquoi vous placez les quadrupèdes dans le feu et les bipèdes dans la fumée. Vous dites que c'est parce que les premiers ont le sang très chaud, étant à la fois voraces et sensuels, et que les seconds sont orgueilleux et s'élèvent autant qu'ils peuvent. Cependant, beaucoup d'hommes surpassent en voracité tous les quadrupèdes en général, et on souffrirait à trouver des animaux plus gloutons que les oies. Quant à la sensualité, elle est grande, sans doute, chez le cheval, qui se précipite en hennissant vers la cavale ; mais elle se montre plus brûlante encore chez les passereaux, en comparaison desquels les étalons eux-mêmes sont de glace. D'autre part, si la fumée s'élève dans l'air et rappelle en cela les orgueilleux, on peut dire la même chose de la poussière, qui monte souvent tout aussi haut, et des nuages qui de loin se confondent avec elle. Pourquoi donc ne faites-vous naître qu'en elle les bipèdes ? Ne devriez-vous pas plutôt éviter de rien mettre dans la fumée et dans le feu, pour la même raison qui vous a amenés à placer certains êtres dans le vent et dans l'eau ? Ne voyez-vous pas que, si l'eau et le vent sont favorables à la vie, le feu et la fumée lui sont contraires ? Il est vrai que vous leur attribuez, dans cette Terre malheureuse et maudite, une vertu plus grande qu'en ce monde. Mais c'est là, précisément, un nouveau point sur lequel la fausseté de vos doctrines va se manifester d'une façon encore plus sensible (1).

Les éléments que vous admettez dans le Royaume du mal y ont toutes les qualités qu'ils possèdent autour de nous, et d'autres

(1) *Cont. Epist. Man.*, 35.

encore, que nous ne leur connaissons point ici. Pourquoi donc dites-vous qu'ils sont d'une nature absolument mauvaise ? Je déteste, comme vous, les ténèbres ; louez, comme moi, la fécondité qui est en elles, du moment où vous leur attribuez « des productions qui leur sont propres », car elles ne peuvent rien produire que si elles réalisent les conditions indispensables à la vie, en disposant d'une façon régulière les membres des êtres auxquels elles donnent naissance. Je déteste, comme vous, la fange ; louez, comme moi, la forme corporelle des eaux, dont toutes les parties exactement semblables se réunissent et s'accordent pour ne faire qu'un tout, et qui engendrent, à leur tour, une race nouvelle et harmonieuse. Je déteste comme vous la violence des vents ; louez, comme moi, leur nature, leur continuité avec leur diffusion, et cette propriété remarquable qu'ils ont de porter en eux des volatiles, en leur permettant, non seulement de vivre, mais de passer rapidement d'un endroit à un autre par un mouvement des ailes égal et uniforme. Je déteste, comme vous, l'effet corrupteur du feu ; louez, comme moi, sa vigueur génitale, sa température propre à la formation et à l'entretien de nouvelles espèces animales parfaitement équilibrées. Enfin, je déteste, comme vous, l'obscurité de la fumée ; louez, comme moi, l'accord de ses parties, dont aucune ne diffère des autres, et aussi la vertu merveilleuse que vous lui accordez là et qu'elle ne possède point ailleurs d'engendrer et d'entretenir des êtres vivants tellement parfaits que tous les autres leur sont subordonnés (1).

Tous ces éléments montrent une vitalité d'autant plus prodigieuse qu'après avoir donné naissance à tant d'êtres divers, ils les nourrissent d'eux-mêmes, sans le travail de l'homme, sans l'intervention même du soleil. Ils ne sont soumis ni aux lois de l'agriculture, ni seulement à celles des saisons. Spontanément et sans effort, ils multiplient sans cesse leurs produits, avec une fécondité que rien n'arrête. Ils sont comme les citronniers que nous voyons se couvrir de fleurs et de fruits durant l'année entière. Encore n'ont-ils pas besoin, comme eux, d'être arrosés ! (2).

Mais nous ne saurions faire leur éloge sans admirer pareil-

(1) *Cont. Epist. Man.*, 33. Cf. *De mor. Man.*, 16.
(2) *Cont. Faust.*, XXI, 12.

lement et davantage encore les êtres innombrables qu'ils ont fait vivre et subsister. En effet, ceux-ci devaient forcément participer aux riches qualités que nous venons de découvrir dans leurs milieux respectifs. Qu'ils fussent capables de ramper, de nager, de voler ou de marcher, tous avaient la vie, avec l'accord mutuel et la solidarité étroite des parties qui la caractérise. Tous se nourrissaient d'aliments appropriés, et se reproduisaient si bien que des êtres engendrés par eux avant terme pouvaient tomber du ciel sur la terre sans perdre pour cela leur première vigueur. Tous possédaient la faculté de sentir, celle même de comprendre et de se déterminer librement, car nous les voyons contempler du milieu des Ténèbres le Royaume de Dieu, puis écouter les propositions qui leur sont faites à son sujet, pour y adhérer enfin de leur plein gré (1). Et ils n'avaient pas besoin de passer comme nous, afin de se former, sous la férule des premiers maîtres; puis à l'école des grammairiens et des rhéteurs. Quel dommage que Fauste n'ait point été appelé à pérorer au milieu d'eux contre la Lumière et en pleines ténèbres ! Tous l'auraient compris et approuvé. Ici au contraire, à l'entendre parler en sens inverse, on le traite de séducteur et d'ignorant, et, en dehors des quelques disciples qui l'applaudissent, on ne trouve pas une bête quelconque qui l'écoute, pas même un simple bidet. On dirait que la substance divine, en pénétrant chez tous les animaux, n'a réussi qu'à les rendre absolument stupides. Combien leurs premiers ancêtres se montraient plus parfaits ! Combien ils ont perdu, en mêlant ce que vous appelez « leur nature pestiférée » à celle des esprits lumineux, afin d'améliorer leur propre condition ! (2). En quoi étaient-ils donc mauvais ? « Ils s'attaquaient, dites-vous, ils se tuaient, ils se dévoraient ». Entre eux la discorde ne devait pas être si grande que vous le dites. Ils s'accordaient au contraire fort bien, puisqu'ils formaient une société innombrable, puisqu'ils se réunissaient pour délibérer en une immense assemblée où ils se rangeaient à un avis commun, puisqu'ils étaient soumis à des princes régionaux, qui se subordonnaient eux-mêmes à un chef suprême placé au centre de leur Empire (3).

(1) *De Mor. Man.*, 14, 15, 17; *Cont. Faust.*, XXI, 10.
(2) *Cont. Faust.*, XXI, 10.
(3) *Cont. Faust.*, XXI, 14.

Si tous avaient les riches qualités que nous venons de découvrir en eux, bien mieux doué encore devait être le monarque souverain que vous placez à leur tête. Il ne possédait pas seulement un corps formé de membres harmonieux et une âme capable d'en produire et d'en régler les mouvements, mais encore une intelligence remarquable et une puissance prodigieuse. Sans cela, il n'aurait pu donner à la multitude de ses sujets des lois appropriées à leur nature, ni surtout les leur faire accepter malgré leur turbulence. Il était donc bien meilleur que vous ne l'avouez. A le juger d'après le tableau que vous faites de lui, il se présentait, dans sa sphère, comme l'égal de Dieu. D'après la suite de votre exposé, il lui était même bien supérieur (1).

II

Un jour, dites-vous, le Prince des Ténèbres, désireux d'avoir part à la Lumière, pénétra dans les Etats du Père Eternel, et celui-ci envoya, pour l'arrêter, son propre Fils, qui fut assailli par lui et dépouillé de tous les bons éléments dont il était muni. Voyez combien le Diable l'emporte ici sur son rival ! L'un ne voulait que jouir d'un bien dont il était privé : l'autre l'a traité en ennemi et n'a cherché qu'à lui faire du mal (2). L'un amenait ses sujets vers une Terre bienheureuse, où ils avaient tout à gagner : l'autre a envoyé les siens se battre contre des adversaires redoutables qui pouvaient leur nuire très gravement. L'un a réussi dans son entreprise et bénéficie encore largement de son premier succès : l'autre, vaincu par lui, ne s'est pas complètement relevé de sa défaite (3).

A ce propos, et abstraction faite de tout parallèle, une question importante se pose à laquelle vous ne pouvez répondre. Pourquoi Dieu a-t-il éprouvé le besoin de se défendre contre le Démon, puisqu'il était, vous ne pouvez le nier, inviolable en lui-même ? Vous dites que c'est là un mystère qui échappe à notre faible raison. Mais vous n'avez pas le droit de recourir à cet échappatoire, car vous nous avez constamment promis de

(1) *Cont. Epist. Man.*, 34 ; *Cont. Faust.*, XXI, 14.
(2) *Cont. Faust.*, XIX, 24.
(3) *Cont. Faust.*, XXI, 16.

tout nous expliquer par des raisons logiques (1). Le problème se pose très pressant devant vous, et il devient, en se précisant, plus insoluble encore. Dieu ignorait-il ce qui allait arriver, ou le prévoyait-il ? Dans le premier cas, il avait une vue singulièrement courte ; dans le second, il était constamment tenaillé par la crainte, et il ne pouvait, dès lors, goûter de vrai bonheur (2). Peut-être direz-vous qu'il n'avait rien à redouter, étant hors des atteintes de son rival. Dans cette hypothèse, il a fait preuve d'une extrême cruauté, en soumettant des êtres issus de lui à une épreuve terrible dont les suites devaient peser très lourdement sur eux et dont le besoin ne se faisait aucunement sentir. Sa conduite apparaît même d'autant plus inique qu'il ne les a pas livrés comme des otages qui devaient être respectés, ni comme ces appâts qu'on montre simplement au loup envahisseur, pour l'attirer au piège, mais comme une proie véritable, dont le démon allait s'emparer sans être le moins du monde disposé à le rendre (3). Oserez-vous avouer, au contraire, qu'en n'opposant aucune résistance il s'exposait aux préjudices les plus graves ? Vous arriverez ainsi à soutenir qu'il n'était pas incorruptible et que sa perfection, déjà si limitée, pouvait se perdre (4). Sans doute, selon un de vos Docteurs, Dieu n'a point eu l'intention de se défendre : il ne s'est proposé que de mettre dans l'ordre les puissances mauvaises. Seulement, le souci que vous lui attribuez de bien discipliner ses adversaires ne s'accompagnait pas en lui d'une bonté correspondante à l'égard de ses propres sujets, puisqu'il les a lancés dans une guerre pernicieuse pour forcer l'ennemi à la paix. Pareille aventure, d'ailleurs, ne serait point arrivée, s'il n'avait point été sujet au changement et à la corruption, car les âmes issues de lui fussent restées alors inaltérables (5). Un autre d'entre vous s'est bien efforcé d'écarter cette solidarité compromettante en expliquant que Dieu était inviolable et que seul son Royaume

(1) *Cont. Fortun.*, 16 *init.* et suiv.

(2) *Cont. Faust.*, XXI, 15, *init.*

(3) *Cont. Faust.*, XX, 17.

(4) *Cont. Fortun.*, 7, 23-26 ; *Cont. Faust.*, XXI, 14, *fin.* ; XXII, 22 ; *Cont. Felic.*, II, 1, *fin.*, 9, *fin.*, 14-22 ; *Cont. Secund.*, 20 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 11 ; *Serm.*, CLXXXII, 4 ; Evodius, *De Fide*, 18. Cf. *supra*, p. 249.

(5) *De Mor. Man.*, 25 ; Cf. *De Contin.*, 14.

pouvait être violé. Malheureusement, une telle explication est ruineuse pour votre doctrine générale et l'auteur auquel je faisais auparavant allusion s'est bien gardé de la donner. On ne saurait, en effet, s'y rallier sans distinguer trois principes premiers, dont un serait inviolable et un autre violable, tandis que le troisième effectuerait la violation. Or, votre foi ne permet d'en admettre que deux dont l'un est immuablement bon et l'autre irrémédiablement mauvais (1). En fait, d'après l'enseignement officiel que vous avez reçu, Dieu ne fait qu'un avec son Royaume ; lorsque celui-ci a été envahi et dévasté, c'est lui-même qui l'a été. Il n'est donc pas seulement sujet au changement et à la corruption, à l'indigence et au péché ; il a souffert, il souffre encore de tout cela en chacune des âmes qui sont tombées et qui restent toujours au pouvoir des démons. Chacune est un morceau de lui-même, un fragment de son être, car chacune est comme un « membre » du Premier Homme, qui a été engendré par lui et participe à sa propre substance (2).

Quel rôle singulier vous faites jouer à ce fils de Dieu, que vous nous présentez comme l'agent direct de notre perte ! D'abord l'idée seule d'une lutte engagée par lui en un temps où le monde n'existait pas encore est vraiment incroyable ; et vous prétendez pourtant nous rapporter des traditions non seulement dignes d'être crues, comme le serait par exemple l'histoire d'une guerre survenue jadis entre les Perses et les Scythes, mais encore tout à fait démontrables (3). De plus, vous donnez à ce jouteur une armure étonnante, faite d'eau, de vent et de feu. Pourquoi pas aussi de ténèbres et de fumée ? Parce que, dites-vous, ces deux derniers éléments sont mauvais par nature. Les trois premiers l'étaient cependant bien aussi chez les démons ! Mais, nous expliquez-vous, l'eau, le vent et le feu peuvent être bons. Qu'est-ce donc qui empêche la fumée de l'être également ? D'ailleurs l'air ne s'oppose pas plus à cette même fumée qu'une eau ne peut s'opposer à une autre, ou un vent à un autre. Seule, la lumière est le contraire des ténèbres, et, puisque le Christ allait lutter contre les Puissances ténébreuses,

(1) *De Mor. Man.*, 26.

(2) *De Mor. Man.*, 21-22 ; *Epist.*, CCXXXVI, 2 *fin.* ; *De nat. bon.*, 47, *fin.*

(3) *Cont. Epist. Man.*, 15.

c'est d'elle seule qu'il devait se couvrir (1). Surtout, comment osez-vous dire qu'il transforma et métamorphosa ces éléments dont il s'était muni, pour que ce subterfuge lui permît de se rendre maître des vertus opposées, tandis que celles-ci restaient dans leur nature propre ? Dans cette étrange conception, il se trouve que les Démons, qui forment le Royaume de la fausseté, sont restés dans la vérité pure, tandis que le Fils de Dieu, qui combattait pour celle-ci, s'est présenté comme un faussaire. Ou bien vous dites vrai, et alors vous n'êtes pas du nombre de ses disciples, et vous ne devez point vous réclamer de lui ; ou bien vous avez à cœur de l'imiter et en ce cas vous êtes des menteurs (2). Au reste, sa ruse n'a point eu grand succès et sa puissance lui a fort peu servi. Pris par ses adversaires et dépouillé par eux, il n'a pu leur être arraché qu'avec peine et une grande partie de la substance divine qui lui a été ravie demeure encore en leur pouvoir.

Vous donnez, d'autre part, à l'Esprit Puissant, par qui s'est opérée sa délivrance et de qui vient le monde, des auxiliaires bien fantaisistes. Rappelez-vous, à ce propos, le cantique amoureux où votre Eglise passe en revue les faux dieux auxquels elle se prostitue. Déjà, vous faites preuve d'une imagination bien déréglée, quand vous saluez le « souverain Roi, portant le sceptre et couronné de fleurs ». Si vous osez, contrairement à vos principes, incarner en lui la nature divine, vous devriez bien lui ôter ses fleurs, car une épouse modeste ne les souffrirait point, ou, tout au moins, son sceptre, car la sévérité du pouvoir s'allie malaisément avec une telle mollesse (3). Vous allez plus loin encore dans vos rêves luxurieux, quand vous lui adjoignez, tout en le présentant lui-même, par une inconséquence bizarre, comme infini, douze Eons, tout fleuris, qui sont disposés autour de lui en quatre groupes ternaires, et, outre ces grandes divinités, « des armées d'autres dieux », établis dans de fictives demeures, où souffle un air salubre, dans des champs où abondent les parfums, dont les arbres et les monts, les mers et les fleuves laissent perpétuellement couler un doux nectar (4).

(1) *Cont. Faust.*, II, 3.
(2) *Cont. Faust.*, II, 4 ; VI, 9 *fin.* ; XII, 4.
(3) *Cont. Faust.*, XV, 5.
(4) *Cont. Faust.*, XV, 5, 6.

Mais vous mettez le comble au dévergondage de votre esprit, quand, en ce monde même, vous faites apparaître, après le Premier Homme, qui a servi à le former, outre l'Esprit Puissant, qui a présidé à sa constitution, le grand Splenditenens, « portant six visages et six bouches et tout resplendissant de lumière », le Roi d'honneur, entouré des armées angéliques, Adamas, le héros belliqueux, tenant d'une main un glaive et de l'autre un bouclier, le Roi de gloire, qui pousse les trois roues du feu, de l'eau et du vent, enfin le grand Atlas, qui porte le monde sur ses épaules, et qui, agenouillé, le soutient des deux côtés avec ses bras. Vous félicitez Manichée d'avoir banni pour toujours les figures, et de n'avoir rien dit, dans ses écrits, qui ne fût rigoureusement vrai et évident. Où donc avez-vous rencontré ces hauts personnages que vous chérissez tant ? Montrez-nous, sinon le Premier Homme, partant en guerre avec ses cinq éléments et l'Esprit Puissant, organisant ses membres dispersés, du moins ce Splenditenens, qui tient le monde suspendu, et cet Atlas qui en supporte la masse, de peur que votre fable ne puisse, comme sur le théâtre, arriver à la chute finale du rideau. Ils sont si absorbés par leurs occupations qu'ils ne peuvent venir à vous, bien qu'ils eussent grand besoin de se faire frictionner délicatement par vous, après leur grand labeur, l'un ses mains et l'autre ses épaules (1). Convenez que ce sont là de pures fictions, en tout semblables à celles des païens. Encore ceux-ci, malgré le dédain que vous avez pour eux, se montrent-ils, à cet égard, bien supérieurs à vous. Sans doute, ils ont des mythes analogues ; mais ils n'en sont point dupes, car, s'ils n'y voient pas un simple caprice de leurs poètes, c'est qu'ils leur font figurer une réalité matérielle ou morale. Pour eux, chacun correspond à un objet précis. Ainsi, Vulcain est boiteux, parce que le feu terrestre s'avance au hasard ; la Fortune est aveugle, parce que beaucoup de choses arrivent ici-bas contre nos prévisions ; les trois Parques roulent sans cesse autour de leur fuseau un fil de laine qui glisse entre leurs doigts, parce que le temps se forme d'un passé déjà réalisé et d'un avenir plus ou moins rapproché qui va le rejoindre en passant par le moment présent ; Vénus est l'épouse de Vulcain et se rend coupable d'adultère avec Mars, parce que la luxure s'allie

(1) *Cont. Faust.*, XV, 5 ; XX, 9, 10.

naturellement à la chaleur et accompagne par un abus regrettable la profession des armes ; Cupidon est un enfant ailé et armé d'une flèche, parce que l'amour est déraisonnable et inconstant et qu'il blesse les cœurs. Assurément quelques-unes de ces divinités représentent de véritables vices. Mais, du moins, elles ont un objet réel. Dans l'ensemble, au contraire, les vôtres ne répondent à rien (1).

Parmi tous les êtres auxquels s'adressent vos hommages il n'y a que les deux grands Luminaires qui existent vraiment. Encore les concevez-vous tout autres qu'ils ne sont. Contrairement à toutes les apparences, vous voyez en eux des navires aériens, de sorte qu'avec eux vous n'êtes pas seulement dans l'erreur mais vous y naviguez (2). De plus, tandis que le soleil se montre à tous les yeux comme un globe brillant, vous lui donnez trois côtés, car vous le faites apparaître au monde et sur la terre par une fenêtre triangulaire ouverte sur le ciel, ce qui vous amène à courber devant lui le dos avec la tête. Quel artisan eût jamais fabriqué un bateau sur un plan si bizarre ? (3). Comme si cela ne suffisait pas, au ridicule vous ajoutez l'odieux, en faisant apparaître sur la barque solaire de belles jeunes filles et de beaux jeunes gens qui excitent de loin la concupiscence des Princes des Ténèbres et font couler de leurs membres la substance divine. Peut-on concevoir obscénité plus grande ? (4).

C'est avec des mythes de ce genre que vous prétendez rendre compte des phénomènes naturels. Vous dites que Manichée en a définitivement dissipé le mystère. De fait, il essaie bien de nous les expliquer, mais ce qu'il en dit s'accorde fort mal avec ce qu'en enseignent ls philosophes, dont les théories se montrent, à ce sujet, beaucoup plus raisonnables et se trouvent, au moins en partie, vérifiées par les faits. Ces sages ont prédit longtemps à l'avance des éclipses du soleil et de la lune, avec les circonstances précises de leur apparition, ce que jamais lui-même n'a pu faire (5). Qu'est-ce qui l'obligeait à écrire sur ces matières que tout le monde peut ignorer sans honte ? On

(1) *Cont. Faust.*, XX, 5, 9.
(2) *Cont. Faust.*, XX, 6.
(3) *Cont. Faust.*, XX ,6.
(4) *Cont. Faust.*, XX, 6 *fin.* ; *De nat. bon.*, 44.
(5) *Conf.*, V, 4, 6. Cf. *supra*, p. 237-238.

dirait qu'il ne l'a fait qu'afin de nous permettre de voir, par celles de ses affirmations qui peuvent être contrôlées, combien peu de créance nous avons à accorder aux autres. En effet, il ne peut se tromper sur un seul point sans montrer par là même qu'il n'a point parlé, comme il le prétend, au nom du Saint-Esprit (1). Du reste, il ne s'est pas mépris seulement sur le monde mais encore et tout autant sur l'homme.

III

C'est particulièrement pour expliquer la formation d'Adam et d'Eve que Manichée a écrit l'*Epître du Fondement*. Il y donne tout d'abord à entendre qu'après avoir suivi son exposé nous pourrons pénétrer dans ce mystère sans aucun embarras. Or ce qu'il nous en dit, dans la suite du texte, est non seulement absurde mais révoltant. Il y expose, en effet, avec une folle gravité, qu'on s'assimile la substance divine par la manducation de certains aliments, bien plus, qu'on la transmet à d'autres dans l'union sexuelle, et que, par ce double procédé, les produits avortés des Princes des Ténèbres l'ont attirée en eux et plus tard emprisonnée en nous. Quelle fiction grotesque et monstrueuse ! (2).

Combien vous êtes inconséquents, lorsque vous venez nous dire, après cela, que vous êtes les « Temples de Dieu » ! En parlant ainsi, ce ne sont point vos âmes spirituelles que vous avez en vue, car vous les présentez plutôt comme ses « membres », mais seulement les corps en qui elles résident. Avez-vous donc oublié que ceux-ci ont été fabriqués par le Diable pour les empêcher de retourner au ciel, et qu'elles s'y trouvent enchaînées comme en une prison ? N'est-ce pas, précisément, pour les débarrasser de ces liens matériels que le Christ, d'après vous-mêmes est venu ici-bas ? (3).

Plus étrange encore que tout ce qui précède est l'idée que vous vous faites de ce Fils de Dieu qui doit sauver les hommes ? Quelle fantaisie vous a pris, tout d'abord, de mettre sa Force

(1) *Conf.*, V, 8, 9.
(2) *Cont. Epist. Man.*, 14 ; *De nat. bon.*, 47.
(3) *Cont. Faust.*, XVI, 15.

dans le soleil et sa Sagesse dans la lune ? Si vous vouliez séparer ces deux attributs pour les placer en des régions distinctes, vous auriez dû, tout au moins, pour donner à vos fictions une certaine vraisemblance, intervertir leurs places, car la force est faite pour agir dans le mystère et la sagesse pour éclairer ou même pour briller ; la première devrait donc résider plutôt dans la lune et la seconde dans le soleil. Mais l'idée même d'un tel dédoublement est tout à fait inconcevable. Voyez quelles contradictions elle amène à sa suite. L'Esprit Saint n'est point le Christ, et pourtant il ne se sépare point de lui, puisqu'il réside dans l'air qui entoure le monde entier et tout particulièrement les astres. Le Fils de Dieu, au contraire, se partage lui-même, et dans quelles conditions bizarres ! Ses deux parties tantôt s'éloignent et tantôt se rapprochent, ce qui fait que sa sagesse est plus ou moins forte et sa force plus ou moins sage, quoique les perfections divines, par leur nature même, ne puissent recevoir d'augmentation ni de diminution. Bien plus, par une plaisante coïncidence, c'est quand la lune est à son plein qu'elle a le moins de force. De quelle infirmité et de quelle folie vous faites vous-mêmes preuve avec toutes ces fables ! (1).

Dites-nous donc, maintenant, à qui ce divin libérateur a confié les navires célestes, quand, pour notre salut, il est descendu sur la terre ! (2). Expliquez-nous surtout pourquoi il s'est montré d'abord sous la forme d'un serpent, ensuite sous celle d'un homme formé de chair et d'os. Ce sont là, dites-vous, de pures apparences. Ainsi, d'après vous, le Christ, qui est la Vérité même, a eu recours au mensonge, tout comme le Premier Homme, de qui, d'ailleurs, vous le faites venir (3). A vous en croire, le véritable Jésus n'a point eu de corps réel et ne doit pas être confondu avec le fils de Marie et le crucifié du Calvaire. Combien allons-nous donc admettre de ces sosies ? (4). Vous en comptez encore un autre qui n'est pas moins fantaisiste que tous les précédents. D'après vous, en effet, le Christ se trouve répandu dans la nature entière et dans chacune de ses parties.

(1) *Cont. Faust.*, XX, 8.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 11.

(3) *De Gen. cont. Man.*, II, 39 ; *Cont. Epist. Man.*, 9 : *In Evang. Ioh. tract.*, VIII, 5 : *Cont. Faust.*, II, 4.

(4) *Cont. Faust.*, XX, 11.

Il est comme l'âme de tous les objets qui nous entourent. Mais, en ce cas, il se morcelle, comme eux, à l'infini et il n'a qu'une unité tout à fait illusoire. Direz-vous qu'il reste toujours un, parce qu'il garde à travers tous les êtres une même substance ? En raisonnant ainsi, vous l'identifierez aussi bien avec Atlas et le Splenditenens, avec le Roi d'honneur et avec l'Esprit Puissant, tout comme avec le Premier Homme, car vous ne pensez point qu'il diffère d'aucun d'eux par nature. Votre Trinité même ne consistera plus qu'en trois noms différents donnés à un seul être (1).

Les affirmations que vous émettez au sujet de ce Libérateur divin se trouvent, par ailleurs, en complet désaccord avec les négations que vous formulez également sur lui. Vous dites qu'il n'a pu s'enfermer dans le sein d'une vierge, et vous le faites entrer dans celui, non seulement des femmes, mais encore de toutes les femelles animales, dans les organes génitaux, non seulement des hommes, mais des chiens, des porcs et des bêtes les plus immondes. Vous ne voulez pas qu'il soit né de Marie, et vous ne craignez pas de le reconnaître dans les plantes des jardins, qui sont dues aux eaux des cloaques, ou dans celles des champs, qui sortent du fumier. Vous rougissez de l'adorer sur une croix et vous nous le montrez suspendu à tout bois et tellement chargé de liens que nous seuls pouvons l'en délivrer, car ce prétendu Sauveur a besoin, ceci n'est pas le trait le moins curieux, d'être sauvé par nous. Vous n'admettez pas que Joseph d'Arimathie ait pu le mettre dans son tombeau, et en vous nourrissant des fruits dans lesquels, d'après vous, s'achevait sa Passion, vous l'ensevelissez dans votre gosier, dans votre estomac, et jusque dans vos entrailles, ce qui constitue pour lui une sépulture bien pire (2).

Les mêmes contradictions éclatent mieux encore, si nous comparons la carrière humaine du Christ et celle de Manichée. Ce dernier est regardé par vous comme le Paraclet annoncé par Jésus. Lui-même semble avoir voulu se faire passer pour le Saint-Esprit, car il ne mentionne jamais celui-ci en tête de ses Lettres, et il s'y nomme aussitôt après le Fils de Dieu dont il se dit l'Apôtre et dont je soupçonne qu'il n'a nié l'humanité

(1) *Cont. Faust.*, XX, 11, 12.

(2) *Cont. Faust.*, XX, 11.

qu'afin de se substituer plus sûrement à lui dans le culte de ses fidèles. Comme toutes les personnes divines ont une même nature, si la seconde n'a pu se soumettre à la naissance et à la mort, la troisième n'a pas dû davantage le faire. Or vous ne voyez aucune difficulté à reconnaître que votre Maître est né comme le commun des mortels, et vous fêtez le Bêma, anniversaire de sa Passion, avec une solennité que vous n'accordez pas à la fête de Pâques (1).

Cette dernière remarque suffit à nous montrer que Manichée, d'après les principes même qui ont été posés par lui, n'est point du tout ce qu'il veut être. Quelles preuves, d'ailleurs, a-t-il jamais données de sa mission divine ? Vous nous avez appris à ne rien admettre sans raison, et c'est surtout en un pareil sujet que le besoin d'une démonstration se fait sentir à nous. Or il n'en apporte absolument aucune et vous n'en donnez pas davantage après lui. Comment pourriez-vous jamais établir qu'il est, comme il le dit, « Apôtre de Jésus-Christ par la providence du Dieu Père », sinon en vous appuyant sur les Evangiles ? Mais ceux-ci sont la propriété des Catholiques, qui soutiennent que vous êtes dans l'erreur. Si j'y relève quelques déclarations qui vous soient favorables, je dirai que ces gens-là se trompent, mais sans me croire obligé d'ajouter foi aux témoignages que vous croirez devoir leur emprunter. Si je n'y trouve aucun texte dont vous puissiez vous réclamer, je me garderai bien de vous croire sur parole. Or, en fait, quoique tous les membres du collège apostolique y soient expressément nommés, il n'y est absolument rien dit de Manichée (2). Sans doute, vous alléguez que le Paraclet y est plusieurs fois annoncé, mais de quel droit prétendez-vous que cette annonce s'est effectuée en lui, alors que les *Actes des Apôtres*, qui continuent les Evangiles, la font plutôt réaliser sur les disciples réunis au Cénacle (3) ? Lui seul, affirmez-vous, nous a instruits, de « toute vérité », comme devait le faire l'envoyé divin promis par le Sauveur. Puisque vous êtes si bien renseignés, dites-nous le nombre des étoiles. Est-il seulement pair ou impair (4) ? Que de choses

(1) *Cont. Epist. Man.*, 7-9.

(2) *Cont. Epist. Man.*, 6 ; *Cont. Fel.*, I, 1 *suiv.*

(3) *Cont. Epist. Man.*, 10-11 ; *Cont. Fel.*, I, 3-5.

(4) *Cont. Fel.*, I, 10. Cf. *De Civ. Dei*, XVI, 23.

vous restent tout à fait ignorées, parmi celles-là même que vous prétendez le mieux connaître ! Bien loin de vous révéler, comme vous vous l'imaginez naïvement, la vérité entière, Manichée vous a, au contraire, enseigné une foule d'erreurs. Telle est la conclusion dernière à laquelle nous conduit l'étude de ses dogmes. Vous nous dites, d'ailleurs, que c'est sa morale qui importe surtout. Or cette nouvelle partie de son enseignement donne lieu à des critiques encore bien plus graves.

CHAPITRE SECOND

CRITIQUE DE LA MORALE MANICHÉENNE

Toutes les prescriptions formulées par Mani découlent, avons-nous vu, de trois règles fondamentales qui se rapportent à la bouche, à la main et au « sein » et qui interdisent les multiples abus de ces organes essentiels. Aussi Augustin ramène-t-il la critique qu'il en fait à ces trois mêmes chefs, tout en commençant par noter qu'une telle division est assez peu logique (1).

I

Toute votre morale, dit l'auteur du *De moribus Manichaeorum* à ses anciens amis, est ramenée par vous à ce que vous appelez assez étrangement les « sceaux » de la bouche, de la main et du sein. Ne condamne-t-elle pas aussi les fautes qu'on peut commettre avec les yeux ou les oreilles, ou les narines, ou les pieds ? Nous figurons, expliquez-vous, par la bouche la sensibilité, qui a son siège dans la tête, par la main l'activité, qui s'exerce surtout avec cet organe, et par le sein l'appétit sexuel, qui est là comme en son principal foyer. Où placerez-vous donc le blasphème ? Dans la bouche qui le prononce, dites vous. Mais n'est-ce pas une action, et ne faudrait-il pas l'attribuer à la main, puisqu'aussi bien vous attribuez à celle-ci, chose bizarre, tout ce que font les pieds ? Peut-être direz-vous qu'on doit le rapporter à la langue, parce qu'il exprime quelque idée ou quelque sentiment. Mais ne peut-on pas parler au moyen de

(1) *De Mor. Man.*, 19-75.

gestes manuels aussi bien qu'avec des sons articulés ? Convenez que votre classification n'est pas heureuse (1). Mais laissons de côté ces questions de pure forme pour entrer dans le fond du débat.

Le sceau de la bouche interdit, expliquez-vous, non seulement les paroles mauvaises, mais encore l'usage des aliments impurs, par conséquent, de la viande et du vin. Déjà nous pourrions vous faire remarquer que vous le violez outrageusement, par rapport au premier point, dans tous les propos que vous tenez sur Dieu. En présentant la nature divine comme accessible aux atteintes du mal vous joignez le mensonge au blasphème (2). Mais, sans revenir sur ce sujet, tenons-nous en à la seconde partie de votre interdiction.

Vous faites sonner bien haut votre abstinence. Combien n'est-elle pas pourtant extravagante ! Voici un homme tellement sobre qu'il ne fait qu'un repas par jour. Il mange seulement quelques légumes cuits avec un peu de lard et boit ensuite deux ou trois gorgées de vin. Il prend à peine ce dont il a besoin pour apaiser sa faim et conserver sa santé. En voici au contraire un autre qui ne touche ni au vin, ni à la viande. Mais, à la neuvième heure, puis au commencement de la nuit, il se fait servir une quantité de plats rares et exquis, accompagnés d'abondantes épices, avec de l'hydromel, du carœnum bouilli et d'autres boissons du même genre qui égalent ou même surpassent en agrément le produit de la vigne. Il excelle à se procurer les jouissances les plus raffinées. Vous direz que le premier a violé le sceau de la bouche et que le second l'a toujours respecté (3) !

Non seulement vous autorisez l'intempérance, mais encore vous l'imposez souvent. Vous n'admettez pas que vos Elus donnent à des profanes les mets qui leur sont apportés, ni, d'autre part, qu'ils les jettent, et, comme vous leur en fournissez une quantité beaucoup trop grande pour leurs besoins, vous les contraignez aux pires excès de bouche (4). On en a vus, gavés jusqu'à en crever, forcer des enfants qui avaient embrassé leur genre de vie à absorber les vivres qu'eux-mêmes se trouvaient

(1) *De Mor. Man.*, 19.
(2) *De Mor. Man.*, 20-26.
(3) *De Mor. Man.*, 29-30. Cf. *ibid.*, 51.
(4) *De Mor. Man.*, 52.

impuissants à consommer et à Rome on a pu reprocher à l'un d'entre eux d'avoir ainsi fait mourir d'indigestion plusieurs de ses jeunes disciples. En revanche, vous vous feriez scrupule de donner la moindre nourriture à un pauvre affamé qui ne serait point des vôtres et vous le laisseriez tomber d'inanition, plutôt que de lui faire l'aumône du moindre morceau de pain (1). Dans quelles étranges aberrations n'êtes-vous pas tombés !

On s'en rend compte de mieux en mieux, à mesure qu'on étudie de plus près ces prescriptions alimentaires dont vous êtes si fiers. Pourquoi croyez-vous devoir vous nourrir exclusivement de végétaux ? Parce que, dites-vous, c'est en eux que réside de préférence la substance divine. A quoi donc le reconnaissez-vous ? A leur brillant coloris, à leur délicieuse odeur, à leur saveur exquise. Mais le fumier lui-même, dans lequel la corruption animale s'est concentrée, n'est-il pas mieux colorié parfois qu'un grand nombre de fleurs ? La viande bien cuite n'affecte-t-elle pas l'odorat plus agréablement qu'une foule de fruits, et n'est-ce pas la chair de certains animaux qui fournit les parfums les plus recherchés ? Enfin, si la chair de porc est moins savoureuse que les dattes ou que le miel, ne l'est-elle pas plus que les fèves (2) ? N'allez pas objecter qu'on doit considérer l'ensemble de ces qualités pour conclure à la supériorité des végétaux. Un porcelet rôti ne l'emporte-t-il pas sur une vulgaire plante par ses blanches couleurs, par son parfum suave, par son goût exquis ? A ce triple indice ne se montre-t-il pas vraiment divin et ne vous invite-t-il pas, par ses cris, à le faire passer dans vos saintes entrailles ? Au contraire, les rayons de ce soleil que vous estimez tant ne sont-ils pas dépourvus d'odeur et de saveur et n'est-ce pas simplement à cause de leur brillant éclat que vous les admirez ? (3). Reconnaissez donc que ce n'est ni avec les yeux, ni avec le nez, ni avec le palais qu'on apprécie la présence de la divinité (4). Et n'allez pas invoquer, après les qualités sensibles, celles, plus intellectuelles, qui résultent de la convenance des parties. N'y en a-t-il pas davantage dans un corps bien conformé dont tous les membres se correspondent

(1) *De mor. Man.*, 53.
(2) *De Mor. Man.*, 39-40.
(3) *De Mor. Man.*, 41.
(4) *De Mor. Man.*, 42-43 *init.*

que dans des branches tordues d'arbres tout à fait disgracieux (1) ?

Vous dites, il est vrai, que la substance divine qui réside chez les animaux se retire d'eux quand leur organisme est détruit, de sorte qu'il ne reste bientôt plus en eux qu'une matière impure dont on ne pourrait se nourrir sans se souiller. Mais d'abord vous devriez dire exactement la même chose des légumes et des fruits ; car eux aussi meurent, sans aucun doute, quand on les arrache de la terre ou des arbres. D'autre part, puisque en tout animal résident, d'après vous, deux âmes opposées dont l'une est bonne, l'autre mauvaise, quand la première se retire de lui, la seconde doit aussi s'en aller. Si un peu de mal subsiste en lui, un peu de bien doit y rester aussi. Vous expliquez que des débris de la substance divine se retrouvent jusque dans le fumier. A plus forte raison en demeure-t-il toujours au sein de l'organisme (2). De fait les êtres vivants conservent tellement quelque chose de bon tout en cessant de vivre que beaucoup vont dans la suite en se perfectionnant. C'est ce qu'on peut observer notamment dans le vin, que vous regardez comme le fiel du Prince des Ténèbres, tout en admettant par une étrange contradiction, la présence de la divinité dans les raisins qui ont servi à le former. Voyez ce qui se passe dans le bois qu'on a coupé. A mesure qu'il se dessèche il donne moins de fumée et plus de flamme ; en d'autres termes, il abandonne progressivement ce qu'il portait de ténébreux pour devenir plus lumineux (3).

Mais, dites-vous, les animaux ont perdu déjà de leur vivant l'âme divine qui était en eux par les mouvements auxquels ils ont dû se livrer, tandis que les arbres et les plantes demeurent immobiles. Ne voyez-vous donc pas que le suc de l'orge, quand on l'agite, devient meilleur et imite le vin, jusqu'à enivrer comme lui, sans que vous le jugiez également mauvais ? La farine ne gagne-t-elle pas à être pétrie ? Vous dites que l'harmonie musicale vient du ciel. Admirez comment les cithares et les flûtes au moyen desquelles on l'obtient sont faites de nerfs et d'os qu'on a desséchés, comprimés et tordus savamment. Pour

(1) *De Mor. Man.*, 43 *init.*

(2) *Cont. Faust.*, VI, 8, *circ. med.*

(3) *De Mor. Man.*, 43-45.

quoi donc estimez-vous qu'un être qui se meut devient par là même moins bon ? Peut-être pensez-vous qu'il perd ainsi sa fermeté première. Mais c'est plutôt le contraire qui arrive souvent. D'ailleurs la chair est plus ferme que les fruits. C'est même à elle que les athlètes doivent leur vigueur exceptionnelle, car c'est surtout de viande qu'ils se nourrissent (1).

A vous en croire, il n'y a que les végétaux qui contiennent une quantité notable de bons éléments parce qu'eux seuls nous font vraiment du bien. D'où vient alors que les lions prennent tant de force, tout en ne mangeant que de la chair ? Vous expliquerez que cela tient à la boisson qu'ils absorbent. Mais l'aigle ne boit point et il est purement carnivore. L'argument est péremptoire, à moins toutefois que ce grand ami du soleil n'ait rien en lui de lumineux, et que le porc qui n'absorbe qu'une nourriture végétale et qui ne boit que de l'eau ne l'emporte sur lui ! Mais vous n'oseriez soutenir pareille énormité (2).

Une dernière ressource vous reste. Vous direz que les animaux possèdent, par suite de leur origine spéciale, une certaine malice qui ne se trouve pas dans le monde végétal. Ils sont, expliquez-vous, particulièrement diaboliques, parce qu'ils viennent des Puissances ténébreuses qui ont été enchaînées dans le ciel. Quelle histoire invraisemblable que celle de ces fœtus nés avant terme et tombés des régions célestes sur la terre, qui ont pourtant continué de vivre et ont donné même une descendance nombreuse et durable, alors que présentement ceux qui viennent trop tôt, ou qui font seulement une légère chute, ne tardent pas à expirer ! Qu'en faudrait-il conclure, sinon que les animaux, étant venus d'en haut, l'emportent en noblesse sur les plantes qui ont poussé du sol ? Ne dites-vous pas, en effet, que les êtres occupent en ce monde une place d'autant plus élevée qu'ils renferment en eux-mêmes plus de bien, et ne résulte-t-il pas évidemment de là que les démons, qui habitent, à vous en croire, jusque dans la sphère des étoiles, l'emportent en perfection sur tout ce qui nous entoure ? (3).

Vous complétez, il est vrai, votre explication, en disant que les animaux ont été produits d'abord et se reproduisent cons-

(1) *De Mor. Man.*, 46-48.

(2) *De Mor. Man.*, 50.

(3) *Cont. Faust.*, VI, 8.

tamment par le moyen de la génération, qui vient du mal et ne tend qu'à le perpétuer. Avec un tel raisonnement vous arriverez à dire qu'ils sont encore pires que les Princes des Ténèbres, car ceux-ci, d'après vous, n'ont pas été engendrés, mais sont nés spontanément des arbres infernaux (1). Bien plus, vous devriez ainsi accorder que vos poux l'emportent sur vous-mêmes, puisqu'ils n'ont pas, comme vous, de père ni de mère, mais qu'ils procèdent simplement de la sueur ou de l'exhalaison dégagée par le corps. Remarquez, à ce propos, qu'il y a des races innombrables de vers qui ne doivent pas la vie à un commerce sexuel. Les gens de la Vénétie se nourrissent de plusieurs qui poussent sur les arbres. Pourquoi n'imiteriez-vous pas leur exemple ? Les grenouilles naissent pareillement de la terre après la pluie. Pourquoi n'en feriez-vous pas aussi votre nourriture (2) ? D'autre part, si vous êtes tellement convaincus que tout produit de la génération est mauvais par nature, comment osez-vous manger seulement des plantes ou des fruits ? Les végétaux, en effet, se nourrissent de fumier, qui est bien ce qu'il y a chez les animaux de plus impur. Ne participent-ils point, par le fait même, à leur impureté (3) ? Que pourrez-vous donc trouver, ô saintes gens, qui soit assez immaculé pour devenir votre aliment ? Si vous vouliez être logiques avec vous-mêmes, vous devriez vous laisser mourir de faim. Ainsi, mais seulement à cette condition, vous ne commettriez aucun péché de la bouche (4).

II

Le second sceau, celui de la main, vous défend d'attenter à la vie non seulement des hommes, ou des animaux, mais des arbres. Ceux-ci, dites-vous, ont une âme semblable à la nôtre, qu'on met à la torture lorsque, sans même les abattre, on les dépouille de leurs fruits, ou simplement de leur feuillage. — Pourquoi donc aucun apostolat n'a-t-il été encore exercé parmi eux ? — Parce que, direz-vous, ils ne pourraient point en profiter.

(1) *Cont. Faust.*, VI, 8 ; *De Mor. Man.*, 49.
(2) *Cont. Faust.*, VI, 8 ; *De Mor. Man.*, 49.
(3) *Cont. Faust.*, VI, 8 *fin.* ; *De Mor. Man.*, 49.
(4) *Cont. Faust.*, VI, 6 *fin.*

— Vous vous êtes enlevé le droit de le prétendre. Vous affirmez qu'ils nous voient et nous entendent, qu'ils comprennent nos paroles et qu'ils devinent même nos pensées. Dans ces conditions, vous devriez conclure qu'ils sont capables d'utiliser encore mieux que nous les leçons qui leur seraient données (1).

Remarquez d'ailleurs que, d'après vos principes, bien loin de leur nuire, vous leur rendriez un grand service, je ne dis pas simplement en les émondant ou en cueillant leurs fruits mais même en les abattant ou en les déracinant ? Vous croyez l'âme qui est en eux tellement ligottée dans la matière que vous regardez sa condition comme une des pires qui puissent être infligées à l'âme d'un Auditeur au sortir de cette vie. En ce cas ne feriez-vous pas bien de briser sa prison pour lui rendre sa liberté première (2) ? N'êtes-vous pas cruels à son égard en lui refusant cette faveur suprême ? Vous passez dans le champ d'un ami sur lequel vous avez tous les droits, et vous voyez un corbeau qui se précipite sur une figue. Cette dernière ne semble-t-elle pas vous prier de venir à son secours, de l'arracher à sa croix et de l'ensevelir dans vos saintes entrailles pour la faire ensuite ressusciter, plutôt que de la laisser dévorer par cet animal ténébreux chez qui toutes sortes de souffrances et de métamorphoses regrettables l'attendent (3) ? Remarquez combien l'arbre devient vigoureux, feuillu et fleuri quand on l'émonde. Si le fer lui était aussi douloureux que vous le prétendez, nous le verrions plutôt se dessécher et s'atrophier après ses nombreuses blessures. Lui-même vous montre suffisamment par ses nouveaux progrès qu'au lieu de lui être préjudiciables, vos coups lui sont tout à fait salutaires (4).

Toutes ces remarques s'appliquent aussi bien aux animaux eux-mêmes. Quel mal faites-vous au loup en le tuant ? Vous le délivrez tout simplement des liens de la matière et vous lui permettez de retourner au ciel ; vous faites de lui un ange uniquement consacré à servir Dieu, tandis que, sans ce coup libérateur, il aurait fatalement continué de vivre en loup et de manger des agneaux. Vous accomplissez donc ainsi une bonne

(1) *De Mor. Man.*, 56.
(2) *De Mor. Man.*, 55.
(3) *De Mor. Man.*, 57.
(4) *De Mor. Man.*, 59.

œuvre (1). D'ailleurs, vous permettez bien à vos Auditeurs de porter la main sur les plantes ou sur les fruits. Pourquoi ne leur donnez-vous pas la même permission par rapport à toutes les espèces animales ? Parce que ces dernières, expliquez-vous, sont sous la surveillance jalouse des Puissances mauvaises du ciel qui leur ont donné naissance et qui poursuivent sans merci quiconque les attaque. Mais cela n'est pas vrai des abeilles, des grenouilles et des autres animalcules du même genre qui naissent spontanément de la terre. Si vous invoquez à ce sujet la parenté générale qui existe entre tous les êtres vivants, pourquoi n'en faites-vous pas bénéficier aussi les végétaux (2) ? Pour justifier votre distinction, vous êtes obligés de dire que les Auditeurs commettent sans doute une certaine faute en cueillant des fruits, mais qu'ils la réparent avantageusement en les offrant aux Saints, et qu'ils ne peuvent tuer de même des animaux pour les leur offrir ensuite, parce que la chair est rigoureusement interdite aux Élus. Mais, ne pourraient-ils pas vendre la viande et en employer le prix à leur fournir des aliments plus convenables ? L'idée paraît si juste que certains l'ont soutenue chez vous (3).

Du reste, vos Auditeurs ne se contentent pas de cueillir des fruits ou des légumes dans les champs ; ils en arrachent aussi les épines et les mauvaises herbes. Vous allez souvent jusqu'à défendre cela et jusqu'à soutenir que la profession des agriculteurs est inférieure à celle des usuriers, car vous aimez mieux voir souffrir des hommes que des melons. Mais votre législateur a permis de cultiver la terre. Pourquoi donc a-t-il absolument interdit de tuer les animaux qui y causent des ravages, par exemple les sauterelles, les rats et les souris, si nuisibles aux récoltes (4) ?

Mais n'allons pas chercher si loin nos arguments. Qui de vous éprouve le moindre scrupule à tuer les poux, les puces et les punaises ? Ne sont-ce donc pas des animaux ? Ce sont, prétendez-vous, de simples déchets de notre corps. La chose n'est point exacte des puces et des punaises, qui ne tiennent point de

(1) *De Mor. Man.*, 59.
(2) *De Mor. Man.*, 60-61.
(3) *De Mor. Man.*, 60 *init.*, 61 *fin.*
(4) *De Mor. Man.*, 62.

nous leur existence. Mais est-ce que les produits de notre organisme vivant ne devraient pas vous paraître plus purs, puisqu'ils naissent spontanément, que ceux qui procèdent d'un commerce sexuel ? Convenez, en tout cas, qu'ils le sont plus que ceux qui sortent des cadavres. Si on peut leur enlever la vie, à plus forte raison pourra-t-on l'ôter aussi aux souris, aux serpents et aux scorpions, qui viennent, d'après votre propre théorie, par les restes mortels de l'homme, ainsi qu'aux abeilles, qui, d'après une opinion célèbre, sont formés de la pourriture des bœufs, et aux scarabées, dont à peu près personne ne doute qu'ils ne doivent leur origine à une boule de fumier enfoui. Vous défendez pourtant de toucher à tous ces êtres (1).

Pourquoi donc permettez-vous de tuer les poux, les puces et les punaises, sinon parce que la petitesse de ces animalcules vous les fait paraître insignifiants ? Avec une telle manière de voir, vous mettriez le chameau bien au-dessus de l'homme. A ce propos surgit d'ailleurs une difficulté nouvelle et fort grave, qui m'a beaucoup troublé pendant le temps que j'ai passé chez vous. Entre les petites choses et les grandes, il n'y a qu'une différence de degrés et on passe des unes aux autres très insensiblement. Si on peut tuer une puce, pourquoi pas aussi la mouche qui prend naissance dans les fèves, et qui, à l'état de fœtus, n'est seulement pas si grosse qu'un puceron ? Pourquoi pas une abeille, qui, au début, n'est pas plus volumineuse qu'un moucheron ? Pourquoi pas une petite sauterelle, ensuite une grande, une souris et puis un rat ? Vous arriverions, en procédant ainsi, jusqu'à un éléphant (2). Votre sceau de la main n'a donc plus aucune raison d'être.

Mais voici une considération encore plus décisive et tout à fait accablante pour vous. Votre loi qui interdit d'ôter la vie aux animaux et même aux végétaux est, par ailleurs, mortelle pour les hommes puisqu'elle vous défend de donner un aliment quelconque à d'autres qu'à des Elus, pour ne pas exposer la substance divine qu'on y trouve mêlée à tomber au pouvoir des Puissances mauvaises. Si un profane, manquant de tout, vous demande l'aumône, vous le laisserez mourir de faim, plutôt que de lui donner seulement un concombre. Vous réserverez

(1) *De Mor. Man.*, 63.
(2) *De Mor. Man.*, 64.

toute votre pitié pour le fruit que vous pourriez lui offrir, et vous n'aurez pour lui-même que de la cruauté. En voulant éviter un homicide fictif, vous en commettrez un autre malheureusement trop réel (1).

De même, tout en affectant de réprouver absolument le vol et le parjure, vous commettrez l'un et l'autre sans le moindre scrupule, pour mieux pratiquer votre foi. Supposez que vous puissiez, sans être vus, ravir un pain à quelque mécréant, pour le porter à un de vos Elus, qui en dégagera, dans l'officine de son ventre, des éléments divins, est-ce que vous ne vous empresserez pas aussitôt de le faire ? Et si, dans la suite, on vous accuse de ce larcin sans pouvoir en établir la preuve, est-ce que vous ne le nierez pas avec serment ? Votre Dieu ne saurait vous en blâmer, et vous pourriez toujours bien lui répondre : « C'est pour vous seul que je l'ai fait. Ne valait-il pas mieux mettre en avant votre nom afin de vous sauver que garder un silence respectueux qui vous aurait perdu ? ». Ainsi vous commettrez, avec les meilleures intentions, les pires injustices. Voyez quelle étrange façon vous avez de garder vos mains pures (2) !

III

Le troisième sceau, celui du sein, vous interdit tout rapport sexuel. Vous en êtes plus fiers encore que des deux précédents et vous faites grande ostentation de votre chasteté. Mais c'est justement à ce sujet que pèsent sur vous les charges les plus graves.

D'abord, il circule sur votre compte de fâcheuses rumeurs. On vous accuse de tenir des assemblées secrètes, au cours desquelles vous vous livrez à des pratiques monstrueuses, où vous provoquez l'écoulement de la semence humaine pour en asperger vos aliments et pour en faire une horrible Eucharistie que vous consommez ensemble (3). On m'a dit, à Rome, que certains d'entre vous ont avoué le fait devant les tribunaux, non

(1) *De Mor. Man.*, 53, 58 ; *Cont. Faust.*, XV, 7 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12.

(2) *Cont. Faust.*, XV, 6.

(3) *De Mor. Man.*, 66.

seulement en Paphlagonie, mais encore en Gaule (1). Comme on leur demandait quelle Ecriture ils suivaient en cela, ils ont mis en avant le *Trésor* de Manichée.

En fait c'est là que se trouve exposé le mythe odieux d'après lequel, sur l'ordre du « Père bienheureux » et à un signal donné par lui, des Vertus lumineuses qui se trouvent sur la barque du soleil et sur celle de la lune se montrent sous la forme de beaux jeunes gens ou de belles jeunes filles et sans aucun voile aux Puissances adverses qui sont enchaînées dans le ciel, pour exciter leur concupiscence et faire ainsi échapper de leurs membres la substance vitale, divine par nature, qui s'y trouve enfermée. Voilà ce que vous lisez, ce que vous exposez, ce que vous entendez, ce que vous croyez. N'est-il pas naturel que vous agissiez en conséquence (2) ?

Par ailleurs, nous avons vu déjà que, d'après vous, en prenant des aliments appropriés, on fait passer en soi le principe de vie qui résidait en eux, et que Saclas a eu recours à ce moyen et a dévoré, dans un monstrueux repas, les premiers-nés de ses sujets pour s'assimiler tous les bons éléments qu'ils pouvaient posséder. C'est ce que l'*Epître du Fondement* enseigne en propres termes. Aussi admettez-vous que les Elus absorbent dans leurs repas la substance divine contenue dans leur nourriture ou dans leur breuvage pour la recueillir dans leurs saintes entrailles et qu'ils lui rendent ainsi un service éminent. Avec une telle doctrine, n'êtes-vous pas aussi amenés à penser qu'ils doivent aussi travailler à sa libération en faisant ce que précisément on leur reproche (3) ?

Vous vous appliquez à la dégager de la semence des végétaux. Comment ne croirions-nous pas que vous tenez tout autant à l'extraire de celle des êtres supérieurs, alors surtout que vous défendez si strictement d'enchaîner celle-ci dans les liens funestes de la génération (4) ? Si, d'une manière générale, la nourriture animale vous est interdite, c'est simplement parce que, selon vous, la chair privée de vie ne garde plus rien de bon. Mais il s'agit ici d'un principe éminemment vivant où

(1) *De nat. bon.*, 44.
(2) *De nat. bon.*, 44-45.
(3) *De nat. bon.*, 45-46.
(4) *De Mor. Man.*, 66.

réside une âme humaine, où a résidé celle de Manichée lui-même. En pareil cas, l'interdiction alléguée n'a plus sa raison d'être, ou plutôt elle se charge en une invitation formelle, adressée aux Saints, de libérer la substance divine en se l'incorporant (1).

Sans doute vous n'agissez point ainsi avec vos Auditeurs. Mais n'est-ce pas parce que vous craignez de vous les aliéner et que vous préférez vous livrer seulement entre vous à ces abominables pratiques (2) ?

Quand on vous en accuse, vous avez coutume de répondre que ce reproche ne tombe point sur vous, mais sur une secte dissidente, celle des Cathares, fondée par un de vos anciens adeptes. Seulement ces gens-là se réclament de Manichée aussi bien que vous-mêmes (3). Vous avez le même Maître, vous lisez également ses livres. Ce sont ces derniers qui vous ont fait accuser. Ce sont eux qu'il vous faut désavouer, si vous voulez qu'on vous croie innocents (4). Plaise à Dieu que vous le soyez autant que vous le dites ! Vous voyez, en tout cas, à quels graves soupçons votre doctrine donne lieu. Mais je ne veux pas m'arrêter plus longtemps là-dessus, car le sujet est d'une nature telle qu'on n'ose pas seulement en parler (5).

Supposons, contre toute apparence, que vous êtes sur ce point sans reproche. Considérons en elle-même cette chasteté dont vous êtes si fiers. La valeur en est, vous dirai-je, proportionnée à celle du motif qui l'inspire. Vous-mêmes devez le reconnaître sans aucune difficulté, car vous êtes les premiers à le faire remarquer aux Catholiques et vous aimez à dire au sujet de leurs nombreuses moniales que la virginité existe aussi bien chez les mules (6). Or, si vous tenez tant à rester chastes, ce n'est pas parce que vous avez horreur des voluptés charnelles, mais parce que vous craindriez, en vous y livrant, d'emprisonner une fois de plus la substance divine en un corps matériel. Vous n'interdisez pas à vos Auditeurs d'avoir des rapports avec

(1) *De Mor. Man.*, 66.
(2) *De Mor. Man.*, 66.
(3) *De nat. bon.*, 47; *De Haer.*, XLVI.
(4) *De Mor. Man.*, 66; *De nat. bon.*, 47.
(5) *De mor. Man.*, 66. *fin.*
(6) *De Mor. Man.*, 28.

leurs femmes. Vous leur recommandez seulement de bien veiller à n'avoir d'elles aucun enfant et vous dites qu la fornication, où l'on ne cherche que le plaisir, est moins coupable que le mariage contracté en vue de la génération. Vous préférez donc la débauche à la vie conjugale et aux matrones les courtisanes. Cessez, après cela, de tant vanter votre continence (1) !

Il reste d'ailleurs à savoir si vous l'observez en la forme qui vous a été prescrite par votre Maître, et, d'une manière plus générale, si vous vous conformez aux préceptes qui vous ont été tracés par lui. Ceci nous amène à considérer de plus près la supériorité dont vous vous prévalez par rapport au reste des humains et les conséquences que vous en tirez pour nos destinées respectives.

(2) *De Mor. Man.*, 67. Cf. *Cont. Secund.*, 21.

CHAPITRE TROISIÈME

CRITIQUE DE L'ESCHATOLOGIE MANICHÉENNE

Les Manichéens distinguent, d'après ce qui a été dit de leur eschatologie, trois sortes de gens, à qui ils attribuent, d'après leurs mérites propres, des sorts très différents : les Elus, qui sont dignes d'aller directement au ciel, les Auditeurs, qui doivent se purifier encore sur la terre, et les pécheurs, qui seront condamnés pour toujours aux peines de l'enfer. Ici encore, leur subtil adversaire discute pas à pas chacune de leurs thèses.

I

Ces Saints eux-mêmes dont vous êtes si fiers, dit Augustin à ses anciens amis, ne méritent certainement pas les grands éloges que vous leur décernez. S'ils observaient fidèlement la règle de leur fondateur, s'ils mettaient leur conduite d'accord avec leur foi, ils seraient tout simplement des sots, car nous avons vu qu'on ne peut rien trouver de plus inepte que les doctrines dont ils font profession. Mais, en réalité, ils pratiquent le contraire de ce qu'ils croient. Ainsi leur sottise se double d'une perversité exceptionnelle (1).

Pendant les neuf années que j'ai passées chez vous, m'informant avec le plus grand soin de tout ce qui pouvait vous concerner, je n'en ai pas trouvé un seul qui n'ait été convaincu, ou du moins soupçonné, de manquer gravement à ses engagements. Beaucoup ont été surpris mangeant de la viande, ou

(1) *De Mor. Man.*, 67, *fin.*; *Cont. Faust.*, V, 6, 11.

buvant du vin, ou se baignant, comme le commun des mortels, et plus d'un a été convaincu d'avoir séduit des femmes mariées. Voilà ce que j'ai entendu dire, pendant que j'étais votre Auditeur. J'ai assez observé par moi-même pour constater que ces bruits étaient parfaitement fondés (1).

Un jour, en pleine ville de Carthage, sur une place très connue, j'ai vu, avec plusieurs de mes compagnons, non pas un seul de vos Elus, mais trois d'entre eux, hennir, avec des gestes dont la lubricité surpassait celle des gens les plus grossiers, après je ne sais quelles femmes qui passaient par là, sans qu'aucun d'eux fût retenu par la présence de son voisin. Comme ils habitaient des quartiers différents et ne se trouvaient réunis que par hasard, au sortir de leur couvent, une telle conduite donnait naturellement à penser que ces manières d'agir étaient chez eux habituelles et tout à fait courantes. Choqués d'une telle impudence, nous portâmes plainte contre les coupables. Non seulement on ne les expulsa point de l'Eglise, mais encore on n'osa point leur infliger la sévère réprimande qu'ils méritaient. On craignait, nous expliqua-t-on, de les amener, par une trop dure remontrance, à livrer, pour se venger, les secrets de la secte, dont les réunions étaient interdites par la loi. Mais pourquoi se vante-t-on de se voir continuellement en butte à la persécution prédite par le Christ (*Joan.*, XV, 18), si on la redoute jusqu'à ce point ? Et puisqu'elle doit durer jusqu'à la fin des siècles (*Matt.* X, 23), comment évitera-t-on jamais la contagion du mal ? (2).

Du reste, le cas dont je viens de parler n'est pas isolé. Une réponse identique nous fut faite à l'occasion d'un scandale analogue. Une femme s'était plainte à nous d'avoir été violentée, à la vigile d'une de vos fêtes, dans une assemblée nocturne, où elle se trouvait, avec une de ses compagnes, confiante en votre commune sainteté. Comme plusieurs Elus venaient d'entrer, un d'entre eux avait éteint la lampe, et, à la faveur de l'obscurité, quelqu'un qu'elle ne put reconnaître l'avait saisie, puis embrassée et en serait venu avec elle aux pires excès, si elle ne lui avait échappé en criant. Un tel fait suppose les plus déplorables habitudes, et n'est pas imputable à un seul, mais à

(1) *De Mor. Man.*, 68 *init.*

(2) *De Mor. Man.*, 68-69.

tous les assistants. Tous, en effet, s'étaient follement amusés quand la lumière avait disparu. Comment n'eussions-nous pas pensé qu'ils se départaient, dans les ténèbres, de leur apparente austérité, quand nous les trouvions, dans leur vie publique, sujets à toutes les passions, avares, envieux, gourmands, querelleurs, mobiles à l'excès (1) ?

Un autre fait permettra d'en juger. Il y avait, parmi eux, deux hommes d'une assez bonne réputation, qui excellaient dans les controverses religieuses et avec qui j'étais particulièrement lié. Or tous deux se détestaient cordialement. L'un accusait l'autre d'avoir fait violence à la femme d'un Auditeur. Pour se justifier l'autre disait que c'était un troisième Elu qui avait commis la faute, et que, comme il l'avait surpris en flagrant délit, le coupable l'avait accusé lui-même, sur le conseil de son adversaire. Nous ne savions qui disait vrai, mais nous ne pouvions nous empêcher de constater que chacun d'eux nourrissait contre l'autre la haine la plus vive. Or, autour d'eux, nous ne trouvions personne qui fût plus respectable (2).

Très souvent, au théâtre, nous rencontrions des Elus dont la gravité semblait attestée par leur conduite aussi bien que par leur âge, et même un vieillard revêtu du sacerdoce, pour ne rien dire des jeunes gens que nous trouvions occupés à se disputer au sujet des acteurs et des cochers. Se voyant remarqués par des Auditeurs, ces hommes de Dieu se mettaient à rougir et s'esquivaient. Mais, si leur amour du plaisir les amenait à s'exposer ainsi aux regards du public, à quels excès ne devaient-ils pas se porter en secret (3) ?

C'est ce que montre l'histoire de cet autre dont les controverses nous attiraient au quartier des marchands de figues, et qui, d'une vierge moniale fit non seulement une femme mais une mère. Si celle-ci ne fût devenue enceinte, le fait eût été ignoré. Son frère, en ayant été instruit, fit chasser le coupable de l'Eglise, sans vouloir, par religion, le citer devant les juges. Et, afin de ne pas laisser sa faute tout à fait impunie, il s'entendit, avec plusieurs amis, pour le rouer de coups. L'autre, tout meurtri, demandait grâce en invoquant l'autorité de Mani-

(1) *De Mor. Man.*, 70.
(2) *De Mor. Man.*, 71.
(3) *De Mor. Man.*, 72 *init.*

chée, et en disant que le premier homme avait péché mais était devenu plus saint après sa faute. Ce trait est significatif. Il montre comment on peut s'autoriser de vos doctrines pour se livrer aux plus regrettables désordres (1).

Je rapporterai un dernier fait qui s'est passé à Rome pendant mon absence. J'en fus informé dès avant mon arrivée par un témoin tout à fait sûr, et j'en obtins ensuite pleine confirmation dans le lieu même où il s'était produit. Un de vos Auditeurs, qui ne le cédait en rien au meilleur de vos Saints dans la pratique de l'abstinence, et qui montrait le plus grand zèle pour les intérêts de votre secte, fatigué de s'entendre reprocher les mauvaises mœurs des Élus qu'on voyait aller en tout sens et entretenir des relations fâcheuses, voulut réunir dans sa maison et entretenir à ses frais, car il était fort riche et généreux, tous ceux d'entre eux qui consentiraient à vivre en commun selon la règle manichéenne. Il eut beaucoup de peine à surmonter l'opposition de vos évêques qui eussent dû, au contraire, favoriser son entreprise. Enfin, l'un d'entre eux, à qui sa grossièreté donnait une apparence d'austérité, l'approuva, se joignit à lui et lui amena tous ceux de vos Saints qui se trouvaient à Rome. Dès qu'on eut demandé à ces gens-là de se soumettre en commun au genre de vie imposé par Manichée lui-même dans son *Epître*, beaucoup se retirèrent sans retard. Un assez grand nombre, pourtant, restèrent par pudeur. Bientôt ceux-ci se reprochèrent mutuellement leurs manquements, puis ils se mirent à murmurer contre les exigences auxquelles on les avait soumis. Ils ne tardèrent pas à se soulever ouvertement et à glisser entre les mains de leur hôte qui avait cherché en vain à lutter contre leur opposition grandissante. Finalement, l'évêque lui-même s'enfuit, couvert de honte. Très souvent, on s'était aperçu qu'il se faisait porter en secret des aliments interdits par la règle, en les payant très largement au moyen d'une bourse qu'il tenait bien cachée (2).

Tels sont les gens que vous estimez dignes d'entrer dès maintenant au ciel. Fussent-ils tels que vous le prétendez, vous n'auriez pas le droit de faire un si grand étalage de leurs vertus. Tout au contraire vous devriez garder à leur sujet un silence

(1) *De Mor. Man.*, 74.

(2) *De Mor. Man.*, 74. Cf. *supra*, p. 256, not. 6.

prudent. Ils sont en effet fort peu nombreux, et la masse des fidèles qui forment votre Eglise vit sans aucun souci de cette perfection morale que vous êtes habitués à tant prôner chez eux (1).

II

En quoi les Auditeurs observent-ils la règle de Manichée ? Ils prennent femme, ils ont des enfants et ils conservent ou augmentent même leur patrimoine. Ils mangent de la chair, ils boivent du vin et ils se baignent. Ils moissonnent et vendangent. Ils se livrent au négoce, remplissent des fonctions publiques, se conduisent, en un mot, tout comme le commun des mortels, sans tenir, sur ces divers points, le moindre compte des préceptes formulés par votre fondateur (2).

Ceux-ci, expliquez-vous, ne sont pas faits pour eux. Comment osez-vous soutenir pareille affirmation ? Comment pouvez-vous penser que ce qui est mauvais pour certains deviendrait bon pour d'autres ? Si les Elus ont raison de regarder le vin et la viande, l'agriculture et l'arboriculture, le mariage et la génération comme de vrais maux, dont un homme de bien doit s'abstenir de la façon la plus rigoureuse, pourquoi ceux qui ont la même foi ne sont-ils pas tenus à la même abstention ? Pourquoi mangent-ils la chair du porc, qu'un pur Manichéen ne pourrait prendre sans se souiller, alors surtout qu'eux-mêmes s'interdisent de tuer aucun animal (3) ? Pourquoi vont-ils, meurtriers de courges et de melons, dévaster les champs et les jardins, ce qu'un de vos Saints ne peut voir sans frémir (4) ? Pourquoi entretiennent-ils des rapports avec leurs femmes, au risque d'en avoir des enfants, puisque la génération est, d'après vous, le pire de tous les maux (5) ?

Ils pèchent, répondez-vous, en agissant ainsi, mais leurs péchés servent, du moins en partie, à entretenir l'Eglise de Dieu, et

(1) *De Mor. Man.*, 75. Cf. *Cont. Secund.*, 26.
(2) *Cont. Faust.*, XX, 23. Cf. V, 10.
(3) *De Mor. Man.*, 53, *fin.*
(4) *Cont. Faust.*, IV, 4.
(5) *Cont. Faust.*, XX, 23. Cf. *De Mor. Man.*, 65.

ils en obtiennent le pardon précisément parce qu'ils coopèrent à la cause du bien. Par la nourriture qu'ils apportent aux Elus, ils se procurent le bénéfice de leurs prières et ils s'associent, quoiqu'indirectement, à leurs bonnes actions. — Dites plutôt, si vous voulez être fidèles à vos principes, qu'en les alimentant du produit de leurs fautes ils les y font participer. Ils leur communiquent leur propre contagion. Comment pourraient-ils alors être purifiés par eux (1) ?

De toute manière, vous êtes obligés de reconnaître que les Auditeurs restent continuellement en état de péché. Ils ne valent donc pas mieux que le reste des hommes. Souvent, ils sont plutôt bien au-dessous des païens eux-mêmes. Un certain nombre de ces derniers s'abstiennent du vin et de la viande ainsi que du mariage. Ils observent mieux que vous les règles qui vous ont été tracées par votre Maître, bien que vous les jugiez toujours bien inférieurs à vous et que, dans votre inconséquence, vous préfériez une femme manichéenne devenue mère à une Sibylle restée vierge (2). Par ailleurs, beaucoup d'Auditeurs manquent aux règles les plus élémentaires de la loi naturelle. Vous reprochez aux représentants du paganisme, comme d'ailleurs à tous vos adversaires, de se livrer au vol, à l'adultère et à l'ivrognerie, d'avoir des mœurs tout à fait corrompues. Le reproche se retourne directement contre vous, car chez vous la plupart des fidèles se livrent aux mêmes désordres que vous dénoncez chez les autres (3).

Direz-vous que, du moins, ils professent la vraie doctrine et croient en Manichée ? Mais cela, précisément, achève de les confondre, puisqu'à tous leurs autres torts ils ajoutent celui d'une sacrilège ineptie (4). Vous-mêmes, d'ailleurs, êtes les premiers à dire que la foi sans les œuvres ne suffit point. Vous aimez à rappeler que, d'après le Christ, si quelqu'un n'abandonne pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses terres et ses maisons, il n'entrera pas dans le royaume de Dieu. Ne devriez-vous pas en conclure que ceux d'entre vous qui n'ont pas renoncé à tout cela ne sont point de vrais Chrétiens (5) ?

(1) *De Mor. Man.*, 57.
(2) *Cont. Faust.*, XX, 23.
(3) *Cont. Faust.*, XV, 23.
(4) *Cont. Faust.*, V, 11.
(5) *Cont. Faust.*, V, 10.

Vous en convenez d'une façon implicite, car vous reconnaissez qu'ils ne seront point changés, après leur mort, en purs esprits, mais qu'ils reprendront alors un nouveau corps, soit celui d'un Elu, pour achever de se purifier en menant désormais une existence irréprochable, soit celui d'un melon, d'un concombre ou d'un autre végétal comestible, pour être mangés par un Saint et purifiés par lui. D'après vous, en effet, les vrais observateurs de la Loi dégagent, en rotant, dans l'officine de leur estomac, des fils de Dieu auparavant emprisonnés dans la matière qui n'attendaient que ce moment propice pour s'en affranchir et regagner le ciel (1) !

Vous ajoutez, car votre sottise n'a point de bornes, que seuls les meilleurs d'entre les Auditeurs suivront cette dernière voie, qui mène bien plus directement au Royaume de la lumière, et que ceux qui se seront plus mal conduits passeront dans le corps d'un animal. Pourquoi donc, misérables que vous êtes, osez-vous user du fouet ou du frein avec votre cheval ? C'est peut-être l'âme de votre père que vous faites souffrir. Pourquoi tuez-vous les puces et les poux ? Ne craignez-vous pas d'écraser ainsi quelqu'un de vos parents ? Vous vous récriez en disant que des âmes humaines ne sauraient tomber en des corps si chétifs. Elles peuvent pourtant bien passer, à vous en croire, dans un renard. Pourquoi pas alors dans une belette, parfois plus grande qu'un renardeau ? Pourquoi pas, en raisonnant de même dans un rat, dans un lézard, dans une sauterelle, dans une abeille, dans une mouche, dans une punaise, dans une puce, et dans des animaux, s'il s'en trouve, encore bien plus petits ? Car il n'y a, dans cette voie, nul terme auquel on puisse s'arrêter (2).

Notez enfin, ceci achève de vous confondre, que vos Auditeurs eux-mêmes sont, somme toute, bien peu nombreux. Malgré vos prétentions extravagantes, vous avez si peu de partisans que vous comptez à peine. La plupart des hommes restent sourds à votre voix et étrangers à vos enseignements (3). Quel est donc le sort final que vous leur réservez ?

(1) *Cont. Faust.*, V, 10.
(2) *Cont. Adim.*, XII, 2.
(3) *De util. cred.*, 31 ; *Cont. Faust.*, XX, 23 ; XXI, 10.

III

D'après vous, les pécheurs obstinés n'arriveront jamais au Royaume de la Lumière. Ils seront, au contraire, rejetés pour toujours dans celui des Ténèbres. Vous enseignez cependant qu'eux-mêmes sont venus des régions bienheureuses et qu'ils ne font qu'un par leur âme spirituelle, avec le Père. Vous admettez donc non seulement que la substance divine a subi, en certaines de ses parties, une profonde déchéance, mais encore qu'elle ne s'en relèvera jamais d'une façon complète, non seulement qu'elle s'est souillée en s'alliant à la matière, mais encore qu'à aucun moment elle n'arrivera à se débarrasser de toutes ses souillures. Est-il possible de méconnaître davantage sa souveraine perfection (1) ?

Vous poussez cependant plus loin encore le blasphème, car vous déclarez que c'est Dieu lui-même qui condamne ainsi quelques-uns de ses membres à partager l'existence des démons. Déjà, on peut trouver étrange qu'il voue les Puissances ténébreuses à des peines éternelles pour les punir d'avoir convoité et essayé de s'approprier un peu de Lumière. Le châtiment qu'il leur inflige va bien au-delà de leur faute, si toutefois il y a une faute quelconque à vouloir le bien, et il se venge à leur égard d'une façon extrêmement cruelle. Mais quelle dureté ne montre-t-il pas surtout en soumettant à des peines identiques des âmes issues de lui, qui participent à sa propre substance ! « Périssent mes amis, semble-t-il dire, selon une parole célèbre, pourvu que mes ennemis périssent avec eux » (2) ! Il se révèle, en cela, bien pire que le diable à qui vous reprochez d'être terrible pour les siens aussi bien que pour ses adversaires. Le Prince des Ténèbres, qui ne voulait aucunement détruire le Royaume de la Lumière

(1) *Cont. Fel.*, I, 7. 8.

(2) *Cont. Faust.*, XXI, 16. Cf. Ciceron, *Orat. pro Deiotaro* (éd. Müller, Pars II^a, vol. 3, p. 352).

mais en jouir, fit sans doute mourir, selon votre fable, certains de ses sujets, mais sans les empêcher de renaître ensuite pour goûter à nouveau les douceurs de la vie, et il le fit au cours du combat, pressé par les nécessités de la lutte, non point en plein triomphe. Est-ce qu'il oserait enfermer son rival dans une prison pareille à celle dont vous parlez, et en sceller l'entrée de ses propres entrailles (1) ?

Votre Dieu se montre d'autant plus barbare, en agissant ainsi, que les âmes issues de lui et vouées par lui à des supplices éternels, ne méritent point un pareil traitement. Que peut-il, en effet, leur reprocher ? « De s'être laissé détourner de leur nature lumineuse », nous dit l'*Epître du Fondement*. Mais c'est lui-même qui les a envoyées au devant des Ténèbres et qui est la cause première de leur aveuglement. Ou bien elles n'ont rempli leur mission que parce qu'elles y ont été contraintes, et elles ne peuvent en être punies sans injustice ; ou bien elles l'ont fait de leur plein gré, et alors leur châtiment touche à l'ingratitude. Ce Dieu [illegible] à les perdre qu'après les avoir jetées dans la gueule du Diable il les condamne à y rester, a d'autant moins le droit de leur reprocher leur déchéance actuelle qu'il déclare que la conscience de leur véritable état leur fait présentement défaut. Selon son propre témoignage, « elles sont entrées si profondément dans les entrailles du Prince des Ténèbres qu'elles ne peuvent se rappeler leur origine ni se distinguer des natures adverses ». En ce cas, elles subissent le mal plutôt qu'elles ne le commettent. Celui-là seul en est l'auteur responsable qui les a réduites à cette fâcheuse condition. S'il a causé leur chute, qu'il n'aille pas maintenant leur en faire un reproche. Il s'est conduit à leur égard comme un ennemi plutôt que comme un père. Qu'il se dispense, au moins, de se faire, après cela, leur accusateur et de poser au justicier, quand c'est lui qui est le premier et le seul coupable (2) !

Il ne leur veut, dites-vous, aucun mal, et, s'il les attache au sommet du globe de feu où seront pour toujours enfermés les démons, ce n'est pas pour se venger à leur égard, mais plutôt pour se constituer ainsi un abri propice contre toute nouvelle incursion des Puissances mauvaises. O la plaisante idée que

(1) *Cont. Faust.*, XX, 17 ; XXII, 22.
(2) *Cont. Faust.*, XX, 17 ; XXII, 22.

celle de ce Dieu qui éprouve constamment le besoin de se défendre contre ses rivaux, et qui ne trouve rien de mieux à faire, pour se mettre hors de leurs atteintes que de leur sacrifier ses sujets, ou, pour mieux dire, ses propres membres ! A ces pauvres êtres, issus de sa substance et appelés par nature à vivre de sa vie, qui lui reprocheront d'avoir fait leur malheur éternel, il dira simplement : « Gardez-vous, mes chers amis, de m'en vouloir. Comment aurais-je pu me déterminer à agir comme je l'ai fait sans y être contraint ? Si je vous ai envoyés là où vous êtes, c'est parce qu'un ennemi redoutable me menaçait. Si, maintenant, je vous y retiens, c'est parce que je crains encore ses attaques ». Combien un pareil langage est indigne de lui (1) !

D'ailleurs, si votre explication est vraie, pourquoi Dieu reproche-t-il aux âmes déchues « de s'être laissées détourner de leur première nature lumineuse » ? Peut-on rien concevoir de plus scélérat que de dénigrer ses amis pour se disculper, quand on a eu le triste courage de les perdre pour se sauver soi-même ? Si ce Souverain Juge, dont vous vantez tant l'inflexible justice, pouvait être jugé, c'est lui, plutôt, qui devrait être condamné, et sa place naturelle ne serait pas sur le bord extérieur de la géhenne, mais au centre du globe redoutable où brûlent les damnés (2).

Le drame que vous avez imaginé peut-il avoir un plus fâcheux dénouement ? Après avoir exposé la lutte engagée contre Dieu, puis les humiliations qui ont suivi pour lui, voilà qu'il aboutit à sa condamnation (3) ! Le « commencement » en était tronqué et le « milieu » pourri ; la « fin » en est absolument ruineuse. C'était d'abord un conte d'enfant, ensuite un bavardage de femme ; ce n'est maintenant qu'un radotage de bonne vieille (4).

Tournons-nous vers les hommes d'un sens rassis, vers ceux qui font appel à la pure raison et qui incarnent la sagesse. Ceux-là nous apprendront à ne point être dupes de telles illusions. Eux aussi distinguent trois sortes d'études, la physique, la logique et la morale. Ils notent également que la philosophie se prépare avec la première, se forme par la seconde et s'achève

(1) *Cont. Faust.*, XXII, 22.
(2) *Cont. Faust.*, XXII, 22.
(3) *Cont. Faust.*, XXVIII, 5.
(4) *Cont. Faust.*, XIII, 6.

dans la troisième (1). Mais, en chacune, au lieu de nous imposer des théories extravagantes, ils nous apprennent à douter. Ils s'appliquent en effet constamment à montrer que nous ne devons pas prétendre à la possession du vrai, que nous pouvons seulement nous faire des opinions plus ou moins vraisemblables.

(1) Cette division, depuis longtemps classique, qui revenait souvent chez Cicéron et notamment dans ses *Académiques* (*Prior. Acad.*, II, 36, 116) est devenue si familière à Augustin qu'une fois converti au Catholicisme il s'en est servi pour expliquer le dogme trinitaire. (*De Civ. Dei*, XI, 25; cf. *ibid.*, II, 7; VIII, 4; *Epist.*, CXXXVII, 17). Nous la trouvons déjà plusieurs fois rappelée dans ses premiers écrits (V. *Cont. Acad.*, III, 23, 27, 29).

DEUXIÈME SECTION

CRITIQUE DU DOGMATISME

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DE LA PHYSIQUE DOGMATISTE

La physique, dit Augustin, vise à scruter les secrets de la nature, à expliquer la constitution du ciel et de la terre, l'organisation des êtres vivants, celle de l'homme lui-même (1). Mais elle défaille constamment dans sa tâche (2). Les faits sont là pour le montrer, et la raison, d'ailleurs, prouve qu'il doit en être ainsi (3).

I

Interrogeons d'abord les philosophes qui se sont particulièrement appliqués à l'étude du monde, ceux surtout qu'on appelle les « physiciens ». Nous verrons qu'ils sont très loin de s'entendre, et qu'ils se trouvent, au contraire, en complet désaccord, non seulement sur telle ou telle question d'une importance

(1) *Ench.*, 3, *init.*

(2) *Cont. Acad.*, III, 23-26. Cf. *Prior. Acad.*, II, 17, 55 : (Physici) maxime in Academia inridentur.

(3) Cette division est supposée par Augustin lui-même dans sa critique du scepticisme (*Cont. Acad.*, III, 23 *init.*, 24 *init.*).

secondaire, mais sur les principes mêmes de toutes leurs doctrines (1).

A leur tête vient Thalès de Milet, l'un des sept sages, à qui on dit que les six autres abandonnèrent le premier rang. Tandis que ceux-ci se montraient uniquement soucieux de bien régler leur vie et celle de leurs concitoyens, il s'adonna à l'étude de la nature, et il acquit une réputation exceptionnelle par ses connaissances astronomiques, qui lui permirent d'annoncer à l'avance les éclipses du soleil et de la lune. Or, il pensa que l'eau est la source de tout, que d'elle viennent les premiers éléments et l'ensemble des êtres qui forment l'univers (2). Son élève Anaximandre, qui prit sa succession, estima plutôt que de la diversité des effets on doit conclure à celle de leurs causes. Il enseigna donc qu'il y a une infinité de principes, d'où naissent des individus et des mondes innombrables (3). Lui-même eut pour disciple et successeur Anaximène. Mais ce dernier expliqua tout par le moyen de l'air, qui, d'abord indéterminé, a produit par une série de déterminations croissantes, la terre, l'eau et le feu, puis le reste du monde (4). Diogène d'Apollonie, formé à son école, fit encore tout provenir de la même substance, mais en lui attribuant une raison divine (5). Un autre de ses auditeurs, Anaxagore, pensa tout autrement. Il expliqua que la matière, composée, à l'origine, de molécules parfaitement semblables mais dispersées au hasard, doit sa forme orga-

(1) L'argument est seulement indiqué dans le *Contra Academicos* (III, 23 *init.*). Mais on peut le reconstituer soit avec la *Cité de Dieu* (VIII, 2; XVIII, 41, n. 2), soit surtout avec les *Académiques* (*Prior. Acad.*, 36, 116-41, 128), où Augustin l'a pris et dont il s'inspire visiblement. L'évêque d'Hippone y fait encore allusion en répondant à Julien d'Eclane, qui, sur ce point, a utilisé Cicéron sans le nommer (*Cont. Julian.*, IV, 75).

(2) *De Civ. Dei*, VIII, 2 (Cf. *Prior. Acad.*, 37, 118). Augustin dit, plus loin, au sujet du même philosophe : Thales vero physicus fuit et morum dogmatum libros reliquit (*De Civ. Dei*, XVIII, 25).

(3) *De Civ. Dei*, VIII, 2, et *Prior. Acad.*, II, 37, 118. Cf. *De Civ. Dei*, XVIII, 25.

(4) *De Civ. Dei*, VIII, 2, et *Prior. Acad.*, II, 37, 118. Cf. *De Civ. Dei*, XVIII, 25. Augustin note ailleurs (*Epist.*, CXVIII, 23) que Cicéron a combattu la doctrine d'Anaximène ainsi que celle d'Anaxagore au sujet de l'origine des dieux (V. *De nat. deor.*, I, 10, 26.

(5) *De Civ. Dei*, VIII, 2 et *Cont. Julian.*, IV, 75. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 12, 29

nique à l'intervention d'une intelligence souveraine, qui a mis de l'ordre dans ce chaos (1). Xénophane, venu un peu auparavant, avait soutenu, au contraire, que le monde a toujours existé, comme il existera toujours, qu'il est un par nature et identique avec Dieu (2). Par ailleurs, Parmenide le fit venir du feu, Leucippe et Démocrite du plein et du vide, Empédocle des quatre éléments, Pythagore des nombres (3). Enfin Socrate vint et coupa court à toutes ces recherches. Son maître Archelaüs, élève d'Anaxagore, enseignait, comme celui-ci, que l'univers est formé de particules homogènes, diversement combinées par un esprit ordonnateur (4). Lui fit descendre la philosopihe du ciel sur la terre. Plus exactement il la détourna des études physiques pour l'orienter uniquement vers les questions morales (5).

Les mêmes controverses n'en reparurent pas moins après sa mort. Disciple de Pythagore, qui expliquait tout par les mathématiques, Platon exposa une autre théorie, d'après laquelle le monde a été fait d'une matière informe par un esprit divin (6). Aristote enseigna qu'aucune intelligence n'a pu le concevoir, que, par ailleurs, aucune force ne pourrait le détruire, qu'il n'a pas commencé et ne finira point (7). Les Stoïciens soutinrent, au contraire, qu'il a été produit en vertu d'une idée directrice, toujours présente en lui, et qu'il sera un jour consumé par le feu. Ils s'attachèrent, avec un soin spécial, à établir que, seul, un merveilleux artiste a pu en régler l'harmonie, que sa main s'y reconnaît dans les moindres détails, et, par exemple, dans l'organisation si délicate des abeilles et des fourmis (8).

(1) *De Civ. Dei*, VIII, 2 et *Prior. Acad.*, II, 37, 118. Cf. *De Civ. Dei*, XVIII, 41, n. 2; *Cont. Julian.*, IV, 75 et *Epist.*, CXVIII, 23.

(2) *Prior. Acad.*, II, 37, 118. Cf. *De Civ. Dei*, VII, 17; XVIII, 25 et *Cont. Julian.*, IV, 75.

(3) *Prior. Acad.*, II, 37, 118. Cf. *Cont. Julian.*, IV, 75. Augustin rappelle ailleurs la physique de Démocrite (*Cont. Acad.*, III, 23; *Epist.*, CXVIII, 27-31), celle d'Héraclite (*De Civ. Dei*, VI, 5, n. 2) et celle de Pythagore (*De Civ. Dei*, VIII, 2 et 4: XVIII, 37, etc.).

(4) *De Civ. Dei*, VIII, 2, Cf. *Tuscul.*, V, 4, 10.

(5) *De Civ. Dei.*, VIII, 3. Cf. *Tuscul.*, V, 4, 10 et 11.

(6) *De Civ. Dei*, VIII, 4. Cf. *Prior. Acad.*, II, 37, 118.

(7) *Prior. Acad.*, II, 38, 119. Augustin fait allusion, dans la *Cité de Dieu* (XVIII, 41, n. 2) à cette dernière théorie.

(8) *Prior. Acad.*, II, 37, 119-38, 120. Augustin fait allusion à la physique des Stoïciens dans une de ses lettres (*Epist.*, CLXV, 1-7).

Straton de Lampsaque estima, en sens inverse, que, si les prêtres se reposent, les dieux peuvent bien jouir du même privilège. Il les déchargea donc de tout souci des choses de ce monde et expliqua l'ensemble de l'univers sans recourir aucunement à eux. Il soutint que tout est ici-bas l'œuvre de la nature. Mais, pour l'établir, il recourut simplement à la pesanteur des corps et à leurs facultés motrices, non à un mouvement passif d'atomes crochus qui se heurtent dans le vide, comme avait fait avant lui Démocrite (1). Epicure, formé à l'école de ce dernier philosophe, se sépara également de lui sur un point essentiel. Ce voluptueux, en effet, laissa les particules atomiques, ces servantes de ses plaisirs, qu'il embrassait dans les ténèbres, quitter leur droit chemin et passer sur le terrain d'autrui, ce qui lui fit dissiper en procès son héritage paternel (2). Ainsi, les philosophes ne s'accordent même pas sur les principes les plus élémentaires de la physique.

A plus forte raison ne sauraient-ils s'entendre sur les divers détails de cette étude, si vaste et si complexe. Zénon identifie le Dieu suprême, dont l'intelligence gouverne toutes choses, avec le feu (3). Cléanthe, son disciple, le confond plutôt avec le soleil (4). Les Stoïciens donnent les dimensions de ce dernier astre, comme s'ils l'avaient mesuré au cordeau. Beaucoup, en dehors d'eux, contestent leurs calculs (5). Xenophane dit que la lune est habitée, et il la présente comme une autre terre, couverte de montagnes et de vallées. A d'autres une pareille idée paraît extravagante (6). L'école du Portique admet l'existence des « antipodes », c'est-à-dire, de régions terrestres qui se trouvent opposées à celles où nous vivons et dont les habi-

(1) *Prior. Acad.*, II, 38, 121. Augustin rappelle une fois, incidemment, la théologie de Straton, d'après un texte de Varron (*De Civ. Dei*, VI, 10, 1).

(2) *Cont. Acad.*, III, 23.

(3) *Cont. Acad.*, III, 38. Cf. *Prior. Acad.*, II, 41, 126. Cicéron dit plutôt que Zénon identifie Dieu avec l'éther.

(4) *Prior. Acad.*, II, 41, 126.

(5) *Prior. Acad.*, II, 41, 126. Augustin fait allusion, dans une de ses lettres (*Epist.*, XIV, 3), aux opinions contradictoires qui ont été soutenues sur la grandeur du soleil.

(6) *Prior. Acad.*, II, 39, 123. Dans le *De Genesi ad litteram* II, 38, Augustin fait aussi allusion aux diverses théories qui ont été émises sur les esprits attachés aux astres.

tants ont les pieds tournés en sens inverse des nôtres. Une foule de gens ne voient dans cette conception qu'un pur délire (1). Hicetas de Syracuse soutient, au rapport de Theophraste, que le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, en un mot tous les corps qui se trouvent au-dessus de nous, sont immobiles, que seule la terre se meut, en tournant sur son axe avec une extrême rapidité. Une telle théorie fait sourire Epicure. D'autres rient aux éclats de celle que lui-même propose. Ariston de Chios, comme Socrate, dit bravement qu'en pareille matière on ne peut rien savoir (2). De fait, pour connaître le monde, il faudrait l'explorer en détail, le disséquer, comme avec un scalpel, en mettre à nu les diverses parties et les examiner à loisir (3).

Seuls, les « anatomistes » ont appliqué cette méthode à l'étude de l'homme. Encore n'ont-ils pas obtenu de résultats certains. Les « empiristes » leur objectent, en effet, que, peut-être, en procédant ainsi, ils altèrent les organes et se mettent dans l'impossibilité de les bien observer (4). Aux uns et aux autres s'opposent les « dogmatistes » et les « méthodistes » (5). Tous expliquent notre corps de diverses manières et tous combattent les explications des écoles rivales.

A-t-on seulement pu s'entendre sur l'âme ? Tour à tour on l'a identifiée avec les atomes, avec quelqu'un des éléments, l'air, le feu ou l'éther, avec telle ou telle partie de l'organisme, par exemple, le sang, le cœur ou le cerveau, ou encore avec l'harmonie de nos membres (6). Les uns disent qu'elle est

(1) *Prior. Acad.*, II, 39, 123. Cf. *De Civ. Dei*, XVI, 9, *supra*, p. 235, n. 6.

(2) *Prior. Acad.*, II, 39, 123. Dans le *De Genesi ad litteram* II, 23, Augustin fait encore allusion aux théories opposées qui ont été émises sur ce même sujet, en ajoutant qu'on peut malaisément en savoir quelque chose.

(3) *Prior. Acad.*, II, 39, 122.

(4) *Prior. Acad.*, II, 39, 122. Dans le *De anima et ejus origine*, IV, 3, Augustin parle des « anatomistes » qui ont disséqué jusqu'à des hommes vivants pour pénétrer les secrets de l'organisme. Mais c'est pour ajouter que, malgré leurs efforts, notre propre corps reste pour nous très mystérieux (*ibid.*, 4, 5). Plus loin, il leur oppose les « empiristes », et il fait remarquer que ces deux écoles rivales correspondent à deux parties bien tranchées des études médicales (*ibid.*, 7 *init.*).

(5) *De anim. et ejus orig.*, IV, 7 *fin.*

(6) *De trin.*, X, 9. Voir aussi *De Gen. ad litt.* VI, 40 ; VII, 1 suiv. Cf. *Prior. Acad.*, II, 39, 124.

immortelle, les autres qu'elle est destinée à mourir. Parmi les premiers plusieurs affirment qu'elle peut émigrer dans le corps d'un animal, d'autres le nient. Parmi les seconds, plusieurs admettent qu'elle meurt avec l'organisme, d'autres qu'elle lui survit pendant un temps plus ou moins long (1).

Ainsi, les théories les plus opposées ont été soutenues jusque sur les sujets qui nous touchent le plus directement et qui semblent offrir à nos recherches le moins d'obstacles. D'autre part, elle ne sont point l'œuvre de gens peu avisés ou peu instruits, qui ne leur auraient prêté qu'une attention médiocre. Elles viennent, plutôt, de penseurs éminents, qui ont consacré tous leurs loisirs à ces sortes d'études, en s'aidant des multiples travaux de tous leurs devanciers. Puisque de tels hommes ne sont pas arrivés à se mettre d'accord, puisqu'aucun n'a su dégager des conclusions qui s'imposent à tous, pouvons-nous, franchement, nous flatter de posséder jamais, en pareille matière, la pure vérité ? Si nous avons nous-mêmes quelque prudence, oserons-nous prendre parti pour un plutôt que pour un autre ? Devant leurs contradictions multiples et incessantes, ne conclurons-nous pas, avec plus de raison, que la tâche qu'ils se sont imposée était au-dessus de leurs forces, en d'autres termes, que l'homme ne se trouve point en état de pénétrer le mystère du monde (2) ?

II

Pour mieux nous convaincre des limites forcées de notre connaissance, voyons quels moyens s'offrent à nous de sonder la nature. Nous n'en possédons pas d'autres que nos sens. Or ceux-ci n'ont jamais qu'une portée fort limitée. Prenons celui de la vue, qui est bien de tous le plus puissant. Il ne dépasse pas un cercle restreint. J'aperçois la campagne voisine, mais non celle qui lui fait suite. Encore, dans la première, ne saurais-je distinguer une personne un peu éloignée. On parle d'un sujet privilégié, dont la vision restait parfaitement nette jusqu'à une distance de 800 stades. Mais certains oiseaux voient

(1) *De Civ. Dei.* XVIII, 41, n. 2. Cf. *Prior. Acad.*, II, 39, 124.
(2) *Epist.*, I, 2 ; *Enchirid.*, 3 *init.* Cf. *Prior. Acad.*, II, 36, 116-117.

bien plus loin, et nous leur sommes, à cet égard, fort inférieurs. Nous l'emportons sans doute sur les poissons, qui se trouvent plongés dans une obscurité presque totale. Nous n'en sommes pas moins gênés par l'air, comme ils le sont par l'eau. Si nous ne souffrons pas d'un tel état, c'est simplement parce que nous n'en connaissons pas d'autre. La taupe ne soupçonne pas qu'on puisse avoir des clartés supérieures aux siennes. Nous sommes dans une situation à peu près identique (1).

On objecte, il est vrai, que sur ce point, l'art vient heureusement en aide à la nature. Le peintre voit ce qui échappe au vulgaire, et, aux premiers sons de la flûte, le musicien reconnaît la pièce qui se joue. Mais combien rarement peut-on s'offrir un pareil luxe (2) !

Si, du moins, nos sens étaient, dans leur modeste sphère, des témoins parfaitement fidèles, nous pourrions, malgré tout, connaître par eux un petit coin du monde. Mais, si, par hasard, ils nous trompent, toutes nos connaissances physiques se trouvent, par là même, en défaut. Epicure en convient. Qu'on me montre, dit-il, qu'un d'entre eux m'a induit une foi en erreur, je ne croirai plus désormais à aucun. A son avis, toutes leurs données se montrent toujours absolument exactes. Ainsi, le soleil n'est pas beaucoup plus grand qu'il paraît à la vue, bien qu'il ne semble pas avoir plus d'un pied de largeur, et que certains mathématiciens le regardent comme dix-huit fois plus vaste que la terre. Il peut être, pourtant, le même philosophe l'accorde, un peu plus étendu qu'il ne semble. N'est ce pas accorder déjà qu'une certaine erreur reste toujours possible ? L'épicurien Timagoras affirme qu'en pressant sur son œil il n'a jamais vu double la flamme d'une lampe. Sur ce point, dit-il, ce ne sont pas les sens qui se prononcent, mais l'esprit. Comme s'il s'agissait ici de jugement, non de vision (3) !

En réalité, les méprises des sens sont innombrables. Quelques exemples, particulièrement significatifs, suffisent à le montrer. Un bâton plongé dans l'eau paraît aussitôt brisé (4). Quand

(1) *Prior. Acad.*, II, 25, 80-81.

(2) *Prior. Acad.*, II, 27, 86. Cf. 7, 20.

(3) *Prior. Acad.*, II, 25, 79-80.

(4) *Cont. Acad.*, III, 26; *Solil.*, II, 10; *De Trin.*, XV, 21. Cf. *Prior. Acad.* II, 7, 19 et 25, 79.

un navire longe la côte, il semble à ceux qui le montent que les tours qui sont sur le rivage se meuvent constamment (1). On croirait, par contre, à voir voler certains oiseaux, que leurs ailes demeurent immobiles (2). Voyez le cou d'une colombe : il reflète tour à tour les couleurs les plus diverses, et à chaque instant il se montre différent sans subir, pour cela, le moindre changement (3). Que de fois nous prenons la voix de quelqu'un pour celle d'un autre (4) ! Certains jumeaux se ressemblent tellement qu'on les confond à chaque instant (5). Qui ne confondra de même plusieurs peintures d'un même objet, ou plusieurs empreintes d'un même sceau (6) ! Qui se chargerait de reconnaître un œuf parmi plusieurs, sans jamais se tromper (7) ? Un bon tableau, ou même un simple miroir, nous donne l'illusion de la ralité (8). Pour passer à un nouvel ordre de faits, voici un poids qui est lourd pour un homme, il sera léger pour un chameau (9). Les feuilles de l'olivier sont pour nous trop amères ; le bouc y trouve ses délices (10). Mille autres exemples pourraient être cités. Mais par ceux-ci on voit déjà assez combien les sens nous trompent. Nous les prenons si fréquemment en défaut que nous ne pouvons pas avoir en eux la moindre confiance. Rien en effet ne nous permet de distinguer les perceptions véridiques de celles qui se trouvent fautives (11).

Tout le monde, d'ailleurs, est bien obligé de reconnaître qu'il y a certains états où aucune de leurs indications ne mérite créance. Ainsi en va-t-il dans nos rêves (12). Ennius en eut un où il vit Homère, où il entendit même de sa bouche une longue

(1) *Cont. Acad.*, III, 26 ; *Solil.*, II, 10 ; *De Trin.*, XV, 21. Cf. *Prior. Acad.*, II, 25, 81.

(2) *Cont. Acad.*, III, 26.

(3) *Cont. Acad.*, III, 27.

(4) *Cont. Acad.*, III, 27 ; *Solil.*, II, 12.

(5) *Solil.*, II, 10. Cf. *Prior. Acad.*, II, 17, 54 ; 18, 57-58 ; 26, 84-85.

(6) *Solil.*, II, 10, 11. Cf. *Prior. Acad.*, II, 26, 85-86.

(7) *Solil.*, II, 10, 13, 15. Cf. *Prior. Acad.*, II, 17, 54 ; 18, 58 ; 26, 86.

(8) *Solil.*, II, 10, 11, 17, 18.

(9) *Cont. Acad.*, III, 27.

(10) *Cont. Acad.*, III, 26.

(11) *Cont. Acad.*, III, 26 et II, 14. Cf. *Prior. Acad.*, II, 26, 83.

(12) *Cont. Acad.*, II, 21 ; III, 25, 28 ; *Solil.*, II, 10, 13, 17 ; *De Trin.*, XV, 21. Cf. *Prior. Acad.*, II, 15, 47-48 ; 16, 51 ; 27, 88.

tirade. A son réveil, il reconnut son erreur. Il n'en avait pas moins été tout à fait dupe. Nous le sommes tout autant en beaucoup d'occasions. Souvent, dans notre sommeil, nous voyons une foule d'objets d'une façon si nette et si précise que nous ne doutons aucunement de leur réalité; quand nous sommes éveillés, nous jugeons cependant que c'étaient de simples apparences. Qui nous prouvera que, même à l'état de veille, nous ne sommes pas victimes d'une semblable duperie (1) ?

Il y a des gens atteints de démence dont toute la vie n'est qu'un long rêve. Aucun homme sain d'esprit n'est plus certain de ce qu'il voit que ces malheureux ne le sont de ce qu'ils imaginent. Dans Euripide, Hercule perce de flèches ses propres fils, comme s'ils étaient les enfants d'Eurysthée, et, par suite de la même illusion, il donne la mort à son épouse et à son père. De même, dans une pièce d'Ennius, Alcméon, saisi d'un transport analogue, voit une flamme se dresser devant lui, des serpents livides marcher à sa poursuite, des ennemis l'assaillir avec des torches ardentes, et il s'écrie : « Voilà qu'Apollon prépare sa flèche, appuyé sur son arc ; Diane lance de sa main gauche un trait brûlant ». Il dit bien que son cœur dément le rapport de ses yeux. Mais ceux-ci ont dû lui donner des visions singulièrement vives, pour qu'il s'exprime comme il le fait. Aucune réalité n'eût pu produire sur lui un effet plus saisissant. Qui nous assure que nous ne sommes pas continuellement sujets à des illusions du même genre (2) ?

Dans un tel état d'incertitude, avec des moyens d'information si peu satisfaisants, il est vraiment fort téméraire de vouloir expliquer l'univers. Celui-ci échappe tout à fait à nos prises (3). Le ciel doit-il être conçu comme une sphère qui fait le tour de la terre, ou comme un disque qui la recouvre en s'appuyant sur elle (4) ? Ce firmament auquel sont attachés les astres se meut-il avec eux, ou reste-t-il, au contraire, immobile, tandis

(1) *Prior. Acad.*, II, 27, 88. Augustin donnera plus tard, mais dans un but tout autre, des exemples de rêves plus usuels (V. *De cur. ger. pro mort.*, 12-15).

(2) *Prior. Acad.*, II, 15, 48 ; 17, 52-53 ; 28, 89-90. Cf. *Cont. Acad.*, II, 11 ; III, 25, 28 ; *Solil.*, II, 11, 17 ; *De Trin.*, XV, 21.

(3) *Cont. Acad.*, III, 24 *init.* Cf. *Prior. Acad.*, II, 25, 79 *init.*

(4) *De Gen. ad litt.*, II, 20.

qu'eux-mêmes se déplacent sans cesse (1) ? La lune est-elle éclairée par le soleil, ou a-t-elle, comme lui, sa lumière propre (2) ? La terre porte-t-elle sur son autre face des hommes dont les pieds sont opposés aux nôtres, ou n'est-elle habitée que sur sa partie supérieure (3) ? Nul ne peut le savoir. De pareilles questions nous dépassent, et on ne peut formuler à leur sujet que de timides suppositions. Les théories des astronomes l'emportent incontestablement sur celles des Manichéens (4). Aucune d'elles pourtant ne saurait s'imposer (5).

Comment pourrions-nous bien comprendre le monde, si nous n'arrivons pas seulement à bien nous connaître (6) ? Or nul de nous ne sait bien ce qu'il est. De quoi notre corps est-il fait ? Les médecins distinguent en lui l'air qui réside dans les poumons et qui se répand du cœur par les artères jusqu'à l'extrémité de nos membres, le feu qui nous échauffe dans le foie et qui nous éclaire dans le cerveau d'où partent nos divers sens, enfin l'eau et la terre dont se forme la chair et qui représentent, par rapport aux autres éléments, la partie passive de notre être (7). Mais, sur ce sujet, leurs théories demeurent fort conjecturales, malgré les efforts qu'ils font pour les prouver (8). Que d'autres choses leur sont tout à fait ignorées ! Comment se forme le germe et d'où lui vient sa vie ? A quel moment commence-t-il d'avoir du sang, de la chair, des os, de la moëlle ? Combien y a-t-il d'espèces de veines et de nerfs ? Comment peut-on expliquer que les unes arrosent, que les autres relient tous nos organes ? Doit-on rattacher aux nerfs la peau qui les recouvre, aux os les dents qui sont dures comme eux, mais n'ont aucune moëlle, ou les ongles qui repoussent, quand on les coupe, tout comme les cheveux ? Faut-il dire que les veines servent à vivifier l'orga-

(1) *De Gen. ad litt.*, II, 23.

(2) *De Gen. ad litt.*, II, 31 ; *Epist.*, LV, 6, 7 ; *Enarr. in Psalm.*, X, 3. V. *supra*, p. 237, n. 1.

(3) *De Civ. Dei*, XVI, 9. V. *supra*, p. 235, not. 6.

(4) *Conf.*, V, 6, 8, 9. V. *supra*, p. 237-238.

(5) Les références des notes précédentes montrent qu'Augustin a persisté dans cette manière de voir même après s'être séparé des Académiciens.

(6) *Prior. Acad.* II, 39, 122. Cf. *De anim. et ejus orig.* IV, 6.

(7) *De Gen. ad litt.* VII, 20-21.

(8) *De Gen. ad litt.* VII, 20, *init.*

nisme, les nerfs à le faire agir ? D'où vient que les unes sont indépendantes de notre volonté et non les autres ? L'âme siège-t-elle dans le cœur ou bien dans le cerveau ? Se sert-elle du premier pour les mouvements et du second pour les sensations, ou encore de celui-ci pour les actes volontaires et de celui-là pour les autres ? Pourquoi n'impose-t-elle pas sa volonté aux sens tout comme aux mouvements ? Pourquoi ne sait-elle pas toujours ce qu'elle fait ? Nul n'a bien pu répondre à ces questions ; nul ne pourra le faire. De tels problèmes nous dépassent Ils piquent notre curiosité mais sans la satisfaire (1).

(1) *De anim. et ejus orig.* IV, 6.

CHAPITRE SECOND

CRITIQUE DE LA LOGIQUE DOGMATISTE

Les critiques soulevées contre la physique, continue Augustin, portent déjà contre la logique elle-même. Cette seconde partie de la philosophie est intimement liée à la première, car elle sert à la constituer (1). Mais on peut formuler contre elle des objections spéciales, qui en accuseront plus vigoureusement encore la faiblesse. Celles-ci se tirent, comme les précédentes, soit de l'autorité des sages, soit justement de cette raison que prônent tant les dogmatistes (2).

I

La logique, dit-on, est la science du vrai. Elle nous apprend à distinguer la réalité de l'illusion, à n'énoncer jamais que des jugements absolument certains. Mais les plus grands philosophes ont estimé qu'une pareille tâche est irréalisable. Ils s'accordent à dire que les connaissances même qui semblent les plus sûres restent toujours sujettes à caution (3).

(1) *Cont. Acad.* III, 23 *init.*

(2) Ici encore les deux points de vue sont assez nettement distingués par Augustin lui-même (*Cont. Acad.* III, 15 *fin* et suiv., 18 *init.*), et par Cicéron qui les expose séparément (*Prior. Acad.*, 28, 91 et suiv. ; 46, 112 et suiv.).

(3) Dans le *Contra Academicos* (II, 14), l'argument est seulement insinué par Alype, qui dit que Socrate, Platon « et les autres anciens » n'ont pas cru pouvoir se prémunir contre l'erreur autrement qu'en s'abstenant de tout « assentiment ». Mais il est exposé tout au long dans un passage des *Académiques* (*Prior. Acad.*, II, 23, 72-24, 76) qu l'interlocuteur d'Augustin a ici certainement en vue.

Anaxagore n'était point un sophiste. Il va, pourtant, jusqu'à contester que la neige soit blanche. Démocrite avait un génie surprenant. Or, il nie expressément l'existence du vrai. Le plus fervent de ses admirateurs, Métrodore de Chio, s'exprime ainsi au début de son livre *De la Nature* : « Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien, et même ce que sont la science et l'ignorance, ou seulement s'il y a quelque chose ou s'il n'existe rien ». Empédocle, qui s'entend fort bien à traiter un sujet, note que les sens sont peu capables d'apprécier les objets. Parménide et Xénocrate blâment sévèrement la présomption des gens qui se targuent de posséder quelque science. On a assez dit que Socrate estimait ne rien savoir, sinon, précisément, qu'il ne savait rien. Les Cyrénaïques, qui sont issus de lui, et dont l'école ne manque certes pas d'importance, ont soutenu de même que l'homme ne peut rien connaître en dehors de ses diverses sensations et des sentiments pénibles et agréables dont il est affecté (1).

Quant à Platon, il a si bien partagé, sur ce point, la manière de voir de son illustre maître qu'il ne se lasse pas de la rappeler dans ses nombreux écrits. L'Ancienne Académie, fondée par lui et animée de son esprit, devait penser de même sur une question si capitale. Aussi y admit-on, tout naturellement, que le vrai ne peut être perçu d'une façon certaine. Cette thèse n'y fut sans doute pas développée comme elle l'a été plus tard. Mais c'est justement parce que d'abord nul ne la contestait. Le problème de la vérité n'existait pas encore (2).

Ce fut Zénon qui le posa, pour la première fois, en termes précis. Distinguant la perception, dont la vérité ne peut être contestée, de l'opinion, qui ne porte que sur de simples vraisemblances, il expliqua que la première seule convient au sage et que la seconde est indigne de lui. Arcésilas lui accorda tout cela, mais il soutint que nous ne trouvons rien qui échappe à toute contestation, et que, pour ne pas nous arrêter à de simples conjectures, nous devons éviter de nous prononcer jamais

(1) *Prior. Acad.*, II, 23, 72-24, 76.

(2) *Cont. Acad.*, II, 14 (Alype). Cf. *Poster. Acad.*, I, 12, 46 : Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, siquidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

d'une façon formelle. Au fond, il ne faisait que formuler, sur ce point, les idées de Platon, et il ne contredisait aucunement Zénon. La Nouvelle Académie, fondée par lui, continua les traditions de l'ancienne, en les développant. Elle ne s'opposa point, d'abord, au Stoïcisme. Attaquée, dans la suite, par les représentants de cette école, elle dut prendre contre eux une attitude défensive et montrer nettement en quoi elle réprouvait leurs doctrines. Mais elle le fit sans rien sacrifier de son enseignement. Par contre, ses adversaires ne purent la combattre sans s'affaiblir notablement eux-mêmes (1).

Le principal d'entre eux, Chrysippe, qu'on peut regarder comme la grande colonne du Portique, entassa contre le dogmatisme une foule d'objections, tirées des erreurs de la connaissance sensible et des faux jugements qu'impose la coutume. C'était, sans doute, afin de les réfuter plus péremptoirement. Mais il ne s'en serait pas tant occupé, s'il n'en avait bien senti l'importance. L'exposé qu'il en fait se trouve d'ailleurs beaucoup plus fort et convaincant que la critique qu'il leur oppose. Carnéade n'eut point de peine à l'établir. Il montra que nous n'avons aucun moyen assuré de distinguer le vrai du faux, que nous ne pouvons, par conséquent, rien savoir de certain (2). Il fonda ce qu'on appelle la troisième Académie, mais cette dernière ne différait pas plus de la seconde que celle-ci de la première (3).

Philon de Larisse en faisait revivre la doctrine, lorsqu'un certain Antiochus, plus amoureux de la gloire que de la vérité, s'avisa d'affirmer qu'il allait contre Platon et que les nouveaux Académiciens s'écartaient grandement des anciens. Il soutint que le sage peut atteindre le vrai, et il invoqua, pour l'établir, l'autorité des premiers physiciens et d'un grand nombre d'autres philosophes, tout en faisant valoir aussi divers arguments rationnels. Mais son maître, lui reprenant les armes qu'il avait

(1) *Cont. Acad.*, II, 14. Cf. *Poster. Acad.*, I, 12, 44-45.

(2) Alype, qui ne vise qu'à comparer l'ancienne Académie et la nouvelle, ne parle point de Carnéade. Mais Augustin présente celui-ci comme le grand représentant des Académiciens et Chrysippe comme leur principal adversaire (*Cont. Acad.*, III, 22). Il ne fait en cela que suivre Cicéron (*Poster. Acad.*, I, 12, 46).

(3) *Cont. Acad.*, III, 40 *fin*. Cf. *Poster. Acad.*, I, 12, 46 : In eadem (Arcesilae) ratione permansit.

usurpées le combattit victorieusement après sa mort et ne laissa rien subsister de ses affirmations (1). Enfin, le dernier coup fut donné au dogmatisme par Cicéron, le premier et le plus grand représentant de la philosophie latine, dont les penseurs les plus éminents ont été, depuis lors, les élèves (2). Vit-on jamais une doctrine appuyée sur des autorités plus graves, et le scepticisme académique ne s'impose-t-il pas déjà par la qualité de ses défenseurs (3) ?

Que trouve-t-on, d'ailleurs, hors de lui, sinon un conflit perpétuel d'idées. D'après Protagoras, le vrai tient à notre façon de voir. Les Cyrénaïques le font dépendre de nos affections intérieures. Epicure le rattache aux sensations, aux images et à la volupté. Platon le met bien au-dessus des choses sensibles dans la région des idées pures. Les Stoïciens eux-mêmes sont fort loin de s'entendre. Antiochus dédaigne Xénocrate et Aristote pour Chrysippe, qu'il suit, en quelque sorte, pas à pas. Mais celui-ci résout une foule de questions tout autrement que son maître Cléanthe. Antipater et Archidemus, ces deux princes de la dialectique, ces deux grands forgeurs d'opinions, se combattent sans cesse. Les mêmes divisions s'observent partout ailleurs. D'une manière générale les adversaires des Académiciens ne réussissent à se mettre d'accord que lorsqu'ils bataillent contre eux (4).

Encore se montrent-ils beaucoup moins sévères pour eux que pour leurs autres rivaux. Tout en se jugeant bien supérieurs à eux, ils les mettent bien au-dessus des dogmatistes dissidents. Par là, selon une remarque ingénieuse, ils déposent, sans le vouloir, en leur faveur. Ils montrent que la première place leur convient par l'unanimité avec laquelle ils leur réservent la se

(1) *Cont. Acad.*, II, 15 et III, 41. Cicéron donne une partie de ces détails, notamment le trait relatif à l'ambition d'Antiochus, dans ses *Premières Académiques* (II, 22, 69-70). Il ajoute, en terminant, qu'il reviendra ailleurs sur le même sujet. Il a dû le faire, d'une façon assez développée, dans l'exposé historique des *Secondes Académiques*, dont nous n'avons que le début.

(2) *Cont. Acad.*, III, 41. Cf. I, 8.

(3) *Prior. Acad.*, II, 24, 75.

(4) *Prior. Acad.*, II, 46, 142-47, 145. Ce dernier argument n'est pas expressément formulé dans le *Contra Academicos*, mais il se trouve compris dans ce qui y est dit, en général, du désaccord constant des philosophes (II, 11 ; III, 23).

conde : « Faites venir, dit Cicéron, un sage d'entre les Stoïciens car c'est surtout contre eux que les Académiciens ont tourné leur talent. Demandez donc à Zénon et à Chrysippe quel est le philosophe qui possède la sagesse. Ils vous répondront que c'est celui qu'eux-mêmes ont décrit. Epicure, au contraire, ou tout autre de leurs adversaires, le niera et soutiendra que c'est celui qui sait avec lui le mieux épier la volupté. On en vient à la dispute. Zénon crie et tout son Portique répète que l'homme est né seulement pour la vertu, que celle-ci attire les âmes par sa propre splendeur, que la volupté épicurienne est l'apanage exclusif des animaux, et que c'est un crime pour l'homme et surtout pour le sage de se reléguer dans leur société. Pendant ce temps, de ses jardins, Epicure, appelant au secours la troupe indisciplinée de ses ivrognes, qui, semblables à des bacchantes, cherchent à déchirer quelqu'un de leurs ongles incultes et de leur bouche sauvage, fait sonner bien haut devant le peuple les mots de *volupté*, d'*agrément*, de *repos*, et soutient vivement que sans cela nul ne peut être heureux. Qu'un Académicien survienne dans la mêlée, il entendra chaque parti lui parler en sa propre faveur, mais, qu'il s'engage dans l'un ou dans l'autre, il sera traité d'insensé, d'ignorant, de téméraire, par ceux qu'il abandonnera. Aussi, après avoir attentivement prêté l'oreille, ici et là, si on lui demande ce qu'il pense, il se contentera de répondre qu'il est dans le doute. Demandez maintenant au stoïcien lequel vaut mieux, d'Epicure, qui très haut l'accuse de délirer, ou de l'Académicien qui déclare avoir encore besoin de réfléchir sur une question si grave. Assurément il optera pour ce dernier. Interrogez maintenant Epicure, et demandez-lui lequel il préfère, de Zénon, qui le traite de brute, ou d'Arcésilas qui lui répond : « Tu dis peut-être vrai, mais je dois m'en informer plus soigneusement ». N'est-il pas évident que cet homme regardera les philosophes du Portique comme des extravagants, et les Académiciens, en comparaison, comme des gens modestes et prudents (1) ? ».

(1) *Cont. Acad.*, III, 15-16. Le texte de Cicéron doit être emprunté aux *Académiques*, mais il ne se lit point dans les fragments qui nous en restent. C'est sans doute dans les secondes qu'il se trouvait, car l'auteur annonce, à la fin des premières, son intention d'étudier de préférence dans la suite les disputes des sectes philosophiques (*Prior. Acad.*, II, 48, 147).

Qui ne serait frappé d'un tel accord, se produisant spontanément au milieu des conflits que se livrent sans cesse les Écoles rivales ? N'est-il pas plus important que ces disputes mêmes et ne suffit-il pas à en déceler l'absolue vanité ? Que peuvent contre de pareils faits tous les dogmatistes du monde avec leur dialectique (1) ?

II

Étudions de plus près cette prétendue science du vrai, qui, dit-on, doit nous rendre infaillibles. Que nous enseigne-t-elle ? Rien qui concerne la physique ou la morale, qui nous instruise sur le monde ou sur nos devoirs et qui nous aide à nous en faire une idée plus exacte, mais seulement la nature des termes, des propositions et du raisonnement, en d'autres termes, l'art de bien parler des choses que nous ignorons (2). Tenons-nous en à sa dernière partie, et voyons comment raisonne un parfait logicien.

Parmi les divers genres d'arguments qui s'offrent à nous, un surtout mérite notre attention. C'est le « sorite ». Il procède par gradations insensibles, et, comme il n'est jamais forcé de s'arrêter, car la nature suit toujours une marche analogue, il aboutit aux conclusions les plus stupéfiantes, tout en partant des faits les plus insignifiants. L'exemple d'où il tire son nom est justement célèbre. Un tas de blé n'est pas constitué par un grain, ni par un second, ni par un troisième, ni par aucun autre. On aura beau en ajouter sans fin, on ne réussira donc jamais à le former. Rien ne nous empêche de raisonner de même au sujet de la richesse et de la pauvreté, de la gloire et de l'obscurité, de la grandeur et de la petitesse, de la longueur et de la brièveté, en un mot, de tout ce qui peut s'offrir à nous. Toujours, en effet nous pouvons passer insensiblement d'une chose à une autre, et il n'y a aucune conclusion, si absurde qu'on la suppose qui ne puisse être ainsi démontrée (3).

(1) *Cont. Acad.*, III, 15 *fin.*

(2) *Prior. Acad.*, II, 28, 91-92.

(3) *Prior. Acad.*, II, 29, 92 ; cf. 16, 49-50. Augustin se contente de faire allusion à cet argument dans le *Contra Academicos* (II, 11), mais il l'utilise à diverses reprises au cours de sa polémique antimanichéenne (V. *supra*, p. 305 et 316), et il montre par là combien il s'en est pénétré.

Les Stoïciens le savent bien. Aussi rejettent-ils cette façon d'argumenter comme essentiellement vicieuse (1). Qu'ils commencent donc par en montrer le vice. — M'y voici disposé, répond Chrysippe. Mais, tout de suite, il reste coi. On lui demande si, pour former un grand nombre trois unités suffisent : Avant d'aller plus loin, dit-il, laissez-moi me reposer un peu. — Hé bien, ronfle si tu veux ! réplique Carnéade ; cela vaudra encore mieux. Mais tu n'échapperas pas. A ton réveil, je te demanderai encore : Si au chiffre précédent j'ajoute une nouvelle unité, aurai-je, cette fois, un grand nombre ? — Ajoutes-en autant que tu voudras. — Tu avoues donc que tu ne sais pas quand un nombre cesse d'être petit et commence d'être grand, et ton ignorance ne porte pas seulement sur un point mais sur toutes sortes d'objets. Dans quelle multitude d'erreurs elle va t'entraîner ! — Je saurai bien m'en préserver. Un habile écuyer, voyant un précipice, arrête ses chevaux, et il le fait d'autant plus vivement que le danger lui paraît plus pressant. Comme lui, je n'irai pas plus loin et je ne répondrai plus à tes questions insidieuses. — Si tu as une réponse prête, que tu ne veux pas dire, tu es un orgueilleux. Si tu n'en trouves pas, tu es enfin battu, et tu l'es même sur le terrain qui se trouve le plus favorable pour toi, puisque tu te rends sans aller plus avant. Tu n'as pas voulu t'engager dans des questions obscures. Tu refuses donc de te prononcer même sur un sujet qui te semble clair. Par là tu me donnes complètement raison. Tu refuses d'en convenir. Mais il importe peu que tu entres dans mes filets en maugréant ou sans rien dire. » Ces remarques sont on ne peut plus justes. Elles montrent combien les logiciens sont impuissants à atteindre le vrai, combien les raisonnements en apparence les plus rigoureux se retournent contre eux (2).

En veut-on un autre exemple ? Qu'on prenne le célèbre argument du menteur. Tu dis que tu mens. Or tu dis vrai. Donc tu mens (3). Il est aussi juste que le suivant. Tu dis qu'il fait

(1) *Prior. Acad.*, II, 29, 93, *init.*; cf. 16, 49.

(2) *Prior. Acad.*, II, 29, 93-94.

(3) *Prior. Acad.*, II, 29, 95. Dans le *Contra Academicos* (II, 11) Augustin se contente de rappeler cet argument en même temps que celui du sorite. Dans le *Contra Cresconium* (II, 28) il le résume en cette formule incisive : « Si mentiris, verum dicis ». Surtout, il le met

jour. Or tu dis vrai. Donc il fait jour. Chrysippe rejette le premier, tout en admettant le second. Ils sont pourtant du même genre. Puisque l'un est concluant, l'autre doit l'être aussi. Mais les deux propositions : « Tu dis vrai » et « Tu mens », que nous sommes par là amenés à admettre en même temps sur le même sujet, se contredisent. Les dialecticiens du Portique ne se lassent pourtant pas d'affirmer que toute contradiction est inadmissible, qu'un seul et même jugement doit être vrai ou faux. Ils sont alors forcés de convenir que cette dernière règle souffre ici une exception. Qu'ils la sacrifient alors résolument pour être d'accord avec eux-mêmes ! Epicure n'a pas craint de le faire. Il soutient qu'on ne peut dire : « Ou Hermachus vivra demain, ou il ne vivra point », « Ou cela est, ou cela n'est pas ». Qu'ils lui donnent donc franchement raison. Seulement, en ce cas, il n'y a rien de vrai ou de faux (1). Telle est la conclusion dernière à laquelle nous conduisent tous les raisonnements des Stoïciens. Leur dialectique tant vantée conduit au scepticisme autant qu'au dogmatisme. C'est une nouvelle Pénélope, qui détruit à la fin son ouvrage initial (2).

Nous n'avons qu'à appliquer leurs principes pour combattre leurs conclusions. Zénon nous dit qu'on ne doit donner son adhésion qu'aux vérités tout à fait incontestables, à celles dont on n'a nul motif de douter. Cette règle est très sage et nous ne pouvons que la suivre. Seulement, la question est de savoir s'il existe effectivement des signes infaillibles qui nous permettent de distinguer le vrai d'avec le faux. Tout ce qui vient d'être noté sur les contradictions des philosophes, sur les erreurs des sens, sur le rêve et la folie, sur le sorite et sur l'argument du menteur, démontre le contraire. De tout cela il résulte clairement que nous ne possédons aucun moyen assuré de discerner la vérité, que toutes nos représentations risquent fort d'être de simples illusions (3). Aussi les Académiciens font

plusieurs fois à contribution au cours de sa polémique antimanichéenne. V. *supra*, p. 289, not. 2.

(1) *Prior. Acad.*, II, 30, 95-98. Dans sa critique du scepticisme, Augustin attachera une grande importance aux propositions disjonctives (V. *Cont. Acad.*, III, 23 *fin.*).

(2) *Prior. Acad.*, II, 29, 95.

(3) *Cont. Acad.*, II, 11 et III, 18 (Augustin). Cf. *Prior. Acad.*, II, 24, 77.

du précepte même formulé par Zénon leur principal moyen de défense. Ils s'y enferment comme dans une citadelle inexpugnable (1). Eux aussi commencent par affirmer qu'on ne doit admettre comme vrai que ce qui ne saurait en aucune façon être faux. Seulement ils ajoutent d'abord que nous ne connaissons rien de pareil et ils en concluent ensuite que nous ne pouvons nous prononcer sur rien (2).

Une telle attitude paraît irréprochable. Du reste, arrivât-on à leur faire une critique à laquelle ils ne pourraient répondre, ils ne s'en montreraient nullement affectés. Ils se diraient que la solution s'en offrira, très vraisemblablement, plus tard. Ils n'en seraient que plus obstinés à soutenir qu'on ne peut rien affirmer d'une façon certaine, puisque cette proposition même ne semblerait pas sûre. Le scepticisme est un Protée, qui échappe toujours au moment où on croit le saisir. Il se dérobe aux prises des Logiciens, tout en faisant appel à la logique (3).

(1) *Cont. Acad.*, I, 24 ; III, 22 (Augustin).

(2) *Cont. Acad.*, III, 22. Augustin ne fait ici que réfuter Cicéron (*Prior. Acad.*, II, 21, 67-68).

(3) *Cont. Acad.*, III, 11 (Alype), 30 (Augustin).

CHAPITRE TROISIÈME

CRITIQUE DE LA MORALE DOGMATISTE

Les questions morales, ajoute Augustin, sont plus importantes encore que celles dont s'occupent les Physiciens ou les Dialecticiens. Aussi les disciples de Carnéade leur ont-ils accordé la plus grande attention (1). Ici encore, leur attitude reste invariablement la même. Elle s'accorde, tout à la fois, avec les faits et avec la raison (2).

I

Les moralistes, en général, se sont donné beaucoup de peine pour déterminer les « fins des biens et des maux ». Par là ils entendaient, non point la cessation de ces biens ou de ces maux, mais plutôt leur réalisation suprême, non ce qui ne serait ni bon ni mauvais, mais au contraire le souverain bien, auquel nous devons tout subordonner, et le mal suprême, qu'il nous faut éviter avant tout. Or, sur ce sujet capital, leurs opinions sont extrêmement nombreuses et divergentes. Varron, dans son livre

(1) Augustin s'en est beaucoup occupé au temps de ses doutes (*Conf.*, VI, 26), et il ne faisait en cela que suivre l'exemple de Cicéron.

(2) Le second de ces deux points de vue est seul exposé dans le *Contra Academicos* (I, 5-11 ; II, 12, 26). Mais le premier tient une grande place dans les *Académiques* (*Prior. Acad.*, II, 42, 129-46, 141). Augustin a dû l'adopter pleinement, car il était très affecté, selon ce qui a été déjà dit, par les « disputes des philosophes » (*Cont. Acad.*, II, 11). Il y fait d'ailleurs nettement allusion dans la *Cité de Dieu* (VIII, 3, *fin.* ; XVIII, 41, n. 2).

De la philosophie, n'en compte pas moins de 288, qui s'opposent logiquement (1).

Selon la juste remarque de ce savant génial il y a quatre choses que les hommes peuvent d'abord chercher tout naturellement, sans avoir besoin de maîtres ni de leçons. Ce sont : le plaisir, qui consiste dans un mouvement agréable des sens, le repos, qui exclut toute affection pénible de l'organisme, la réunion des deux, qui réalise l'idée complète de la volupté, enfin la jouissance des « premiers biens », qui implique en outre l'intégrité et la santé du corps et de l'esprit. D'autre part, quel que soit parmi ces quatre objets celui qu'on a en vue, on ne tarde pas à acquérir, grâce aux enseignements reçus, la connaissance de la vertu. On peut alors considérer celle-ci comme un moyen d'arriver à ces fins naturelles, ou en faire leur dernier but, ou la rechercher simplement avec elles, sans la mettre au-dessous d'elles ni au-dessus. Ainsi apparaissent douze conceptions morales fort différentes. On en double le nombre dès qu'on tient compte de la société dans laquelle on se trouve. En effet certains de leurs adeptes ne poursuivent en elles qu'un avantage personnel ; d'autres ont également en vue celui des gens avec qui ils vivent. On comptera non seulement 24 mais 48 théories morales, si on a soin de noter que chacune des précédentes doit paraître à certains tout à fait démontrée et à d'autres simplement vraisemblable. On ira même jusqu'à quatre-vingt-seize, si on ajoute, par ailleurs, qu'il n'y en a aucune qui ne puisse s'accommoder aux idées reçues et aux coutumes établies, ou heurter cyniquement les unes et les autres. Enfin, on en triplera le nombre, en observant que chacune s'accommode plus ou moins aisément, soit de l'action, soit de la contemplation, soit encore d'un mélange des deux (2). Assurément, toutes ces manières de voir n'ont pas été soutenues d'une façon sérieuse, mais toutes peuvent l'être. De fait, beaucoup d'entre elles ont trouvé d'éminents défenseurs (3).

(1) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 1. On ne peut guère douter qu'Augustin qui, dans ses premiers écrits, cite ou utilise assez souvent Varron (v. *supra*, p. 230, not. 3), n'ait déjà connu et mis à profit ce livre *De la philosophie*, quand il dissertait avec Alype et Nébride au milieu de ses doutes, sur « les fins des biens et des maux » (*Conf.*, VI, 26).

(2) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 2.

(3) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 1, *fin*.

Laissons de côté les moralistes un peu obscurs. Négligeons, par exemple, cet Herillus, qui, sorti du Portique, s'est singulièrement rapproché de la première Académie, en faisant consister le bien suprême dans la science. Oublions tout autant, si l'on veut, les Eléates, Xénophane, Parménide et Zénon, leurs successeurs, les Mégariques, partisans d'Euclide, et les Erétriens, disciples de Ménédème, qui ont soutenu des doctrines plus ou moins identiques et tout subordonné aux idées ou à l'intelligence. Evitons même de rappeler Ariston, qui, poussant à l'extrême la morale première du Stoïcisme, soutint qu'en dehors de la vertu, tout doit nous laisser parfaitement indifférents, et prenons congé de Pyrrhon, qui va jusqu'à nous demander de nous montrer complètement insensibles à tous les autres biens. Combien d'autres penseurs justement renommés restent encore, qu'il nous est impossible de dédaigner et entre lesquels il règne de grandes divergences (1) !

Aristippe de Cyrène et Epicure s'accordent à dire que la volupté est le seul but de l'existence humaine. Seulement, l'un l'identifie avec un mouvement agréable des sens, l'autre avec un état de repos bienfaisant (2). Calliphon et Diodore, Platon et Aristote veulent qu'on fasse de la vertu une fin et non pas un moyen. Mais le premier l'associe au plaisir, le second à l'absence de douleur, et les deux autres à la possession des « premiers biens » (3). Zénon, le fondateur du Stoïcisme, veut, au contraire, qu'on fasse d'elle la fin unique de l'existence (4). Or Antiochus, qui est, à peu de choses près, un pur stoïcien, s'écarte de lui sur ce point capital, car il soutient qu'on ne peut s'empêcher

(1) *Prior. Acad.*, II, 42, 129-130.

(2) *Prior. Acad.*, II, 42, 131. Augustin rappelle plusieurs fois la morale d'Aristippe, pour l'opposer à celle d'Antisthène (*De Civ. Dei*, VIII, 3 *fin.* et XVIII, 41), et surtout celle d'Epicure, pour l'opposer à celle de Zénon (*Cont. Acad.*, III, 16 ; *De Trin.*, XIII, 8 ; *Epist.*, CXVIII, 6 ; *Serm.*, CL, 5).

(3) *Prior. Acad.*, II, 42, 131. Augustin lui-même rappelle et résume incidemment la morale de Calliphon dans le *Contra Julianum opus imperfectum* (I, 64), celle de Platon dans une de ses lettres (*Epist.*, CXVIII, 16, 17), et celle d'Aristote, identifiée avec la précédente, dans la *Cité de Dieu*, IX, 4, 1.

(4) *Prior. Acad.*, II, 42, 131. Augustin caractérise de même, à diverses reprises, la morale de Zénon et celle des Stoïciens (*De Trin.*, XIII, 8 ; *Epist.*, CXVIII, 16 ; *Serm.*, CL, 5).

de regarder la santé et la prospérité comme de vrais biens dont la privation est très certainement fâcheuse. Il le contredit, d'ailleurs, en d'autres occasions, et, par exemple, quand il combat sa thèse si importante de l'égalité des péchés (1).

Sans doute, on peut objecter qu'il se donne lui-même comme un platonicien, non comme un disciple de Zénon. Mais, justement, les Stoïciens prétendent être en parfait accord avec l'Ancienne Académie. Quelle étrange illusion ! Où ont-ils vu que les premiers disciples de Platon recommandaient comme eux l'insensibilité ? Ces philosophes enseignaient bien plutôt que toutes les émotions nous sont utiles, que, par exemple, la crainte sert à nous tenir en éveil, le chagrin à nous rendre compatissants, la colère même à stimuler notre courage. Auraient-ils jamais dit qu'aux sages seuls conviennent la royauté, la fortune et la beauté, toutes les charges, jusqu'à celle du « quinquemvir », et tous les droits, même ceux du simple citoyen ? Auraient-ils soutenu que les lois de Lycurgue et de Solon n'ont aucune valeur, que celles des XII Tables doivent être considérées comme non avenues, que seules celles des philosophes comptent vraiment ? Voilà pourtant ce que proclament les Stoïciens. Pouvaient-ils se mettre en contradiction plus flagrante, non seulement avec Platon, mais avec Aristote, qu'ils ne distinguent guère de lui et dont ils aiment à invoquer aussi le témoignage (2) ? Ici encore, les penseurs les plus célèbres se contredisent donc sur les principes même de leur enseignement. Dans un tel conflit d'opinions, pour qui opterons-nous ? Bien téméraire sera celui qui osera se prononcer d'une façon certaine.

Tenons-nous en aux oppositions les plus tranchées, à celles qui ont été signalées tout d'abord. Chrysippe lui-même remarque avec raison que le souverain bien doit consister ou dans le plai-

(1) *Prior. Acad.*, II, 42, 131 et 43, 132-134. Augustin fait remarquer aussi dans la *Cité de Dieu*, XIX, 3, 2, *fin.*), qu'Antiochus a souteun sur le Souverain Bien une théorie mixte, et que Cicéron le regarde plutôt comme un stoïcien que comme un Académicien. Il fait, par ailleurs, plusieurs fois allusion à la thèse stoïcienne de l'égalité des péchés (*Cont. Mend.*, 31 ; *Epist.*, CIV, 15 et 17 : CLXVII, 4).

(2) *Prior. Acad.*, II, 44, 135-136. Augustin oppose pareillement, au point de vue moral, le platonisme au stoïcisme (*Epist.*, CXVIII, 16, 20), et il reproche de même aux Stoïciens leur théorie de l'insensibilité (*De Civ. Dei*, IX, 4, n. 2. Cf. *Quaest. in Heptat.*, I, 30 ; *Epist.*, CIV, 17 ; *Serm.*, CCCXLVIII, 3).

sir, ou dans la vertu, ou enfin dans leur union. Laquelle de ces trois conceptions allons-nous adopter ? La troisième a l'avantage de combiner les deux premières ; elle ne fait de nous ni des dieux, ni des bêtes ; elle tient compte de notre corps, mais aussi de notre âme. Ne peut-on pas pourtant lui reprocher de méconnaître leur opposition essentielle et de vouloir unir des termes qui n'ont rien de commun ? La seconde se recommande par son élévation ; elle favorise la justice, l'amitié, le désintéressement, tous les rapports sociaux, que compromet plus ou moins la première. Mais celle-ci est bien plus attrayante, bien plus conforme à nos inclinations naturelles, bien plus capable, semble-t-il, d'assurer notre propre bonheur. Chacune a donc ses avantages et ses inconvénients. Pourquoi donc prendrions-nous parti pour une d'elles plutôt que pour les autres ? Les Stoïciens et les Epicuriens le font, parce qu'ils se prononcent à la légère, d'après leur première impression. Les partisans de Carnéade sont plus réservés. Ils voient mieux la complexité du problème et ils évitent de formuler à son sujet aucune conclusion (1).

II

Incapables de répondre sur tous ces points à leurs adversaires, les dogmatistes les pressent d'objections. Ils font appel à cette raison dont l'incohérence a été si bien mise en lumière, et ils s'appliquent à montrer par divers arguments que sans certitude on ne saurait bien conduire sa vie. Mais, loin d'établir leur thèse, les arguments qu'ils invoquent se retournent contre eux.

Tous, disent-ils d'abord, nous voulons être heureux. Les Académiciens ne veulent même pas autre chose, puisqu'ils n'assignent à leur vie aucune fin spéciale. D'autre part, ils ne s'adonneraient pas comme ils le font à la philosophie, s'ils n'étaient convaincus que le bonheur réside dans la sagesse. Or ils ne croient pas qu'on puisse jamais posséder celle-ci, puisqu'ils s'insurgent contre la seule idée de la science. Non seulement,

(1) *Prior. Acad.*, II, 45, 138-46, 141. Dans la *Cité de Dieu* (XIX, 4), Augustin ramène également toutes les conceptions philosophiques de la morale à celles dont parle Cicéron, et il les critique l'une après l'autre.

donc, ils ne sont pas heureux, mais encore ils n'ont aucun espoir de le devenir. Et ce sont leurs doctrines mêmes qui les vouent au malheur (1).

On ne peut leur adresser une telle objection que parce qu'on se fait d'eux une très fausse idée. Sans doute, ils soutiennent que nous ne saurions atteindre, d'une façon certaine, la vérité. Mais ils ajoutent, d'autre part, que nous aurions tort, pour cela, de nous en désintéresser. Nous devons, d'après eux, la chercher d'autant plus que nous ne sommes jamais assurés de bien la posséder. N'est-ce pas l'un d'entre eux, l'auteur de l'*Hortensius*, qui en a, dans les termes les plus éloquents, recommandé l'étude ? Il dit bien haut que nous ne pouvons à aucun moment la percevoir sans mélange d'erreur, mais c'est pour nous engager à redoubler d'efforts afin de nous en faire une idée moins fautive (2).

Or la recherche de la vérité, comme Cicéron lui-même l'a observé, suffit à rendre heureux (3). N'est-ce pas ce que montre l'expérience ? N'est-il pas vrai que nous éprouvons une satisfaction intense à discuter les graves problèmes qui ont préoccupé les philosophes du temps jadis, quoique nous n'arrivions pas plus qu'eux à les résoudre ? Pourquoi aimons-nous les libres discussions, où on s'excite mutuellement à penser, sans qu'on parvienne à s'entendre, sinon parce que l'exercice de notre intelligence nous plaît par lui seul, abstraction faite des conclusions auxquelles il aboutit (4) ? Les adversaires des Académiciens devraient bien l'accorder, s'ils voulaient être d'accord avec eux-mêmes. Ils disent que le bonheur consiste, pour l'homme, à vivre conformément à sa nature. Mais que sommes-nous, essentiellement, selon leur propre témoignage, sinon des êtres raisonnables. C'est donc dans l'usage de notre raison que réside avant tout notre félicité, et puisque, en vertu de notre

(1) *Cont. Acad.*, I, 5 (objection de Trygetius). Cf. *Prior. Acad.*, II, 8, 24 et 9, 27-29.

(2) *Cont. Acad.*, I, 7 (réponse de Licentius) : Quis ignorat eum affirmasse vehementer nihil ab homine percipi posse, nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquistionem veritatis ? Cf. *supra*, p. 68.

(3) *Cont. Acad.*, I, 7 (réponse de Licentius). Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse qui veritatem investigat, etiamsi ad eius inventionem non valeat pervenire. Cf. *supra*, p. 67-68.

(4) *Cont. Acad.*, I, 11 (réponse de Licentius).

constitution, nous désirons insatiablement le vrai sans l'atteindre jamais d'une façon parfaite, c'est à tendre vers lui, sans nous imaginer, à aucun moment, être arrivés à lui, que, pour être heureux, nous devons travailler (1).

Accordons, d'ailleurs, que le bonheur est inséparable de la sagesse. Nous dirons que celle-ci consiste précisément pour l'homme à reconnaître ses limites, à voir qu'il ne possède pas la vérité, mais qu'il doit constamment la chercher. On peut concevoir un état supérieur où la recherche fait place à une contemplation paisible et prolongée, puis souhaiter d'arriver jusque là dans une vie meilleure. La félicité dont nous jouirions alors serait assurément plus vive. Celle qui s'offre présentement à nous, dans l'effort même que nous faisons pour trouver mieux, n'en est pas moins réelle (2).

On objecte aussi contre les doctrines de la Nouvelle Académie que logiquement elles suppriment toute action. Le sage qui a été formé à cette école n'a, dit-on, nul motif d'aller dans un sens plutôt que dans un autre, puisqu'il n'est sûr de rien. D'autre part, il ne peut, s'il est raisonnable, rien faire sans raison. Il demeurera donc absolument passif, ou, si l'on veut, il se laissera vivre, et il négligera tous ses devoirs, ceux, du moins, qui pourraient le gêner (3).

Telle n'est point la pensée des Académiciens. Ils enseignent, sans doute, que nous ne percevons pas la pure vérité, mais ils ne nient point que nous saisissions des vraisemblances et qu'à défaut de certitudes nous acquérions des probabilités. Un exemple éclaircira, sur ce point, leur pensée. Aujourd'hui, le temps est beau. La nuit s'annonce claire et sans nuages. Qu'on nous demande si demain le soleil se montrera, nous répondrons que cela n'est pas certain mais que cela le paraît ; nous ne donnerons pas notre assentiment à la proposition ainsi formulée, nous la regarderons pourtant comme une opinion qui ne manque pas de justesse. « Tels me semblent être, dit Cicéron à ce même

(1) *Cont. Acad.*, I. 9 (réponse de Licentius).

(2) *Cont. Acad.*, I. 23 *fin.* (réponse de Licentius). Augustin lui-même dit plus loin : Illis (Academicis) placuit vel potius visum est et esse posse hominem sapientem, et tamen in hominem scientiam cadere non posse. Quare illi sapientem nihil scire affirmarunt (*ibid.*, III. 10).

(3) *Cont. Acad.*, II. 12, *init.* (exposé d'Augustin). Cf. *Prior. Acad.*, II. 8. 23-26.

propos, tous les cas que j'ai appelés « probables » ou « vraisemblables ». Si vous voulez les appeler d'un autre nom, je ne m'y oppose pas. Il me suffit que vous compreniez ce que j'ai voulu dire, en d'autres termes, à quels objets j'ai appliqué ces mots. Car le sage ne doit pas mettre son application à forger des vocables, mais plutôt à s'informer des choses » (1).

Sans nous arrêter nous-mêmes davantage à définir un objet si clair, constatons maintenant que ces vraisemblances ou probabilités sont pour nous des motifs suffisants d'aller soit dans un sens soit dans un autre. Que de fois ne nous arrive-t-il pas de nous décider simplement pour des raisons de ce genre ! Je veux traverser la mer. J'ignore, à dire vrai, si nul danger ne m'attend et si j'arriverai à bon port. Je l'espère cependant et je me résous à partir, pourvu que le temps soit beau, que le vaisseau me semble bon et le pilote habile. Ainsi en va-t-il constamment dans la vie ordinaire. Ainsi en ira-t-il pour le sage formé à l'école de Carnéade. Bien qu'il doute de tout, il fera tout ce que les autres hommes croient devoir faire, parce qu'il aura des raisons probables qui le détermineront à agir en ce sens et sans rien sacrifier de ses principes (2).

(1) *Cont. Acad.*, II, 26 (exposé d'Augustin). Le texte de Cicéron cité ici ne se lit point dans ce qui nous reste de ses œuvres, mais il devait se trouver dans les *Académiques*, où la question du probabilisme tenait forcément une grande place. Cf. *Prior. Acad.*, II, 31, 99-101.

(2) *Cont. Acad.*, II, 12 et 26 *init.* (exposé d'Augustin). Cf. *Prior. Acad.*, II, 31, 100-101.

CONCLUSION

NATURE DU SCEPTICISME D'AUGUSTIN

On le voit, Augustin a aussi peu innové dans sa conception du scepticisme que dans celle qu'il s'est formée des dogmes de Mani. Là encore il suit une certaine tradition, qui, d'après lui, remonterait très haut. Un examen approfondi montrera que celle-ci s'est présentée à lui sous une forme très atténuée, que lui-même a formulé, en l'acceptant, d'importantes réserves, que, cependant, il n'a jamais pu s'en bien accommoder .

I

L'ancien élève des grammairiens de Madaure avait, à leur école, trop peu appris le grec pour pouvoir lire couramment un ouvrage quelconque écrit en cette langue (1). Aussi n'a-t-il sans doute pas ouvert un seul livre écrit par un Hellène sur les doctrines de la Nouvelle Académie. En fait, rien ne montre qu'il soit jamais entré en contact direct avec les représentants officiels de cette école. La plupart des renseignements qu'il donne sur eux se lisent dans les fragments des *Académiques* qui nous sont parvenus, et on est dès lors bien en droit de penser que les autres ont la même origine. C'est à peu près uniquement dans cet ouvrage qu'il a dû puiser tout ce qu'il sait au sujet des sceptiques.

Cicéron lui-même n'a pas connu directement Arcésilas, ni

(1) V. *supra*. p. 89, 215.

(2) V. *supra*. p. 17-18.

même Carnéade (1). Mais, d'un disciple de celui-ci, du Carthaginois Clitomaque, qui fut à Athènes le maître de Philon, il a lu d'abord un ouvrage considérable, intitulé : « *De la suspension des jugements* », dont il analyse le premier livre (2), et ensuite un autre traité, dédié au poète C. Lucilius, dont il expose aussi longuement la doctrine (3). Surtout, il a entendu Philon de Larisse, le dernier des grands représentants de l'école (4) et il a eu entre les mains plusieurs de ses écrits dont la lecture, dit-il, indigna Antiochus et provoqua sa rupture (5). Il en faisait soutenir les principales thèses dans le premier livre des *Academica priora*, par Catulus, un de ses interlocuteurs (6). Peut-être aussi leur empruntait-il l'histoire des doctrines de la Nouvelle Académie que lui-même nous donne dans la suite du même ouvrage (7), ainsi que celle qu'il exposait dans le premier livre des *Secondes Académiques* et dont nous n'avons que le début (8).

Or Clitomaque professait, en s'appuyant sur la tradition de Carnéade, un scepticisme très prudent, qui, malgré ses négations, n'avait rien d'absolu. Il disait que le sage ne doit, théoriquement, se prononcer sur rien, et il expliquait, pour l'établir, que l'erreur peut toujours prendre les apparences de la vérité, que nous sommes donc réduits à de simples vraisemblances dont nous ne saurions jamais exactement apprécier la valeur. Mais il ajoutait qu'au point de vue pratique beaucoup de représentations présentent une probabilité assez grande pour nous

(1) Les sources des *Académiques* ont été particulièrement étudiées par C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris, 1885, in-8°, p. 50-66.

(2) *Prior. Acad.*, II, 31, 98 suiv.

(3) *Prior. Acad.*, II, 32, 102 suiv.

(4) *Poster. Acad.*, I, 4, 13.

(5) *Poster. Acad.*, I, 4, 13.

(6) *Prior. Acad.*, II, 4, 11 : Isti libri duo Philonis, de quibus heri dictum a Catulo est... L'exposé de Càtulus s'est perdu avec le premier livre des *Premières Académiques*.

(7) *Prior. Acad.*, II, 23, 72 suiv. V. Thiaucourt, *op. cit.*, p. 59-62.

(8) *Poster. Acad.*, I, 12, 43-46. Thiaucourt (*op. cit.*, p. 56) fait la même conjecture, mais il se demande également si l'exposé ne vient pas d'Antiochus. Cette seconde hypothèse est, pour le moins, étrange. Le dogmatiste Antiochus n'aurait jamais admis les propos sceptiques tenus ici par Cicéron.

permettre d'agir très raisonnablement et même de bien justifier notre conduite, que le sage doit donc les accepter et se régler sur elles (1). Plus mitigée encore fut la doctrine adoptée par Philon de Larisse. D'après Clitomaque, Carnéade avait condamné toute affirmation théorique, de quelque nature qu'elle pût être. Mais un autre de ses disciples, Métrodore de Stratonice, qui passait pour bien connaître sa doctrine (2), soutenait plutôt qu'il avait défendu de formuler aucun jugement catégorique, non d'émettre une simple opinion (3). Quoique formé à l'école de Clitomaque, Philon prit parti pour Métrodore. Il admit qu'en toute matière sans arriver jamais à une certitude véritable, on peut formuler des conjectures plus ou moins fondées qui s'en approchent et qui provisoirement en tiennent lieu. Il engagea même ses disciples à le faire avec lui. Par là il ouvrait, quoique discrètement, la porte au dogmatisme (4).

En ce qui concerne l'enseignement de Carnéade, Cicéron déclare, en un endroit, préférer l'interprétation de Clitomaque à celle de Métrodore (5). Mais, dans le cours du même ouvrage, il a déjà adopté celle-ci sans doute parce qu'il puisait alors à une source différente (6). Sur le fond du sujet il manifeste un flottement analogue. Il affirme quelque part que le sage ne doit approuver jamais aucune fausseté, ni porter aucun jugement, ni rien conjecturer ; mais il ajoute aussitôt après qu'il ne prétend pas posséder la sagesse et qu'il n'est en réalité qu'un « grand faiseur de conjectures » (7). En fait il s'accorde donc moins avec Clitomaque qu'avec Philon.

(1) *Prior. Acad.*, II, 31, 98-32, 105.

(2) *Prior. Acad.*, II, 6, 16.

(3) *Prior. Acad.*, II, 24, 78.

(4) *Prior. Acad.*, II, 24, 78. M. V. Brochard, qui a étudié d'une façon si pénétrante les sceptiques grecs, ne paraît pas avoir assez insisté sur ce point, ni sur la distinction de la connaissance pure et de l'action, formulée par Clitomaque, qui aide à le comprendre. Pour lui, Philon se serait contenté d'expliquer que la vérité existe, mais non la certitude. (*Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, in-8°, p. 194 et suiv.). Le passage de Cicéron cité ici dit plus que cela et amène à concevoir l'attitude de Philon d'une façon tout autre et bien plus naturelle.

(5) *Prior. Acad.*, II, 24, 78.

(6) *Prior. Acad.*, II, 21, 67 : Carneades illud dabat, adsentiri aliquando. Ita sequebatur opinari.

(7) *Prior. Acad.*, II, 20, 65.

Il dépasse même considérablement ce dernier dans la voie qui mène au dogmatisme. Tout en défendant sa théorie de la connaissance, il prend parti, sur d'autres points, pour son rival Antiochus, qui en a fait une critique pénétrante. Celui-ci soutenait que la Nouvelle Académie s'était mise, dès le début, en désaccord avec l'Ancienne, et que déjà Arcésilas avait abandonné la vraie tradition de Platon (1). Pour lui, le Platonisme, comme d'ailleurs l'Aristotélisme, était plutôt identique avec le Stoïcisme (2). Cicéron lui-même, qui l'a entendu (3), le regarde, non comme un Académicien, mais comme un disciple assagi de Zénon (4). Or il ne se contente pas de faire longuement exposer, dans les *Académiques*, par Lucullus et par Varron, toute sa critique du scepticisme (5), il lui emprunte encore, dans le cinquième livre du *De finibus*, sa propre conception du souverain bien, qui allie la recherche de la vertu à celle du bonheur (6). D'une manière générale, en tout ce qui touche aux questions morales et sociales, il s'inspire de lui bien plus que de Philon (7). Jusque dans les problèmes de métaphysique qui ont quelque importance pour la vie, il évite de prendre trop nettement parti pour les disciples de Carnéade. Jamais il n'ose contester en termes bien formels l'existence des dieux, bien qu'il soulève, au sujet de leur nature, des critiques très graves. Il ne discute l'immortalité de l'âme qu'avec la plus grande réserve, et il se montre beaucoup plus disposé à l'admettre qu'à la nier. Chez lui, l'avocat se contenterait volontiers de simples vraisemblances, mais l'homme d'Etat, qui ne s'efface jamais complètement, a toujours besoin de certitudes. Son doute est, en somme, plus spéculatif que pratique, et il aboutit finalement à un éclectisme assez inconsistant.

Le scepticisme qu'a connu Augustin se trouvait donc, déjà fort mitigé. Celui qu'il a lui-même professé ne l'est pas moins.

(1) *Prior. Acad.*, II, 22, 70. Cf. *Poster. Acad.*, I, 12, 43 : Ea quae ab Arcesila novata sunt. Dans ce dernier passage, Varron est le porte-parole d'Antiochus.

(2) *Prior. Acad.*, II, 5, 15. Cf. *Poster. Acad.*, I, 4, 17-18 ; 11, 42 *fin.*

(3) *Prior. Acad.*, II, 35, 113.

(4) *Prior. Acad.*, II, 43, 132.

(5) *Prior. Acad.*, II, 4, 10 ; *Poster. Acad.*, I, 4, 14. V. Thiaucourt, *op. cit.*, p. 53-59.

(6) V. Thiaucourt, *op. cit.*, p. 109-110.

(7) *De leg.*, I, 13, 19.

II

L'auteur des *Confessions* affirme expressément que, dans les jours qui suivirent la perte de sa foi manichéenne, il s'abstenait « de tout assentiment », qu'en ce temps-là il hésitait « sur toutes choses » et flottait « à tout vent (1) ». Dans le *Contra Academicos*, où il lutte encore contre ces hésitations et ces fluctuations, il déclare que les arguments des Académiciens ne lui permettent de formuler « rien de certain », que, sous l'action dissolvante de leur probabilisme, il est devenu « paresseux et tout à fait indolent (2) ». Dans le *De beata vita*, écrit vers le même temps, il explique de même que sa barque a été longtemps ballotée en tout sens « au milieu des flots (3) ». De ces divers témoignages, il ressort nettement que son doute a été universel et absolu.

En d'autres endroits, il s'exprime pourtant avec plus de réserve. Il note, d'abord, qu'à aucun moment il n'a été assez insensé pour ne pas admettre d'une façon très ferme que trois et sept font dix. Il ajoute qu'il aurait, au contraire, voulu acquérir la même certitude au sujet de toutes les choses dont il ne pouvait avoir une vision directe, et que son embarras venait précisément de l'impossibilité où il se trouvait d'y parvenir (4). Dans son esprit, ceci ne contredit en aucune manière ses affirmations précédentes. Les Mathématiques constituaient pour lui une science très sûre, mais vide de tout contenu. Par leur moyen il n'atteignait que de simples concepts. Or c'est à connaître le monde réel que visaient ses efforts. Il pouvait donc « douter de tout » sans contester aucune de leurs affirmations. Logiquement une telle attitude n'en impliquait pas moins un certain dogmatisme.

(1) *Conf.*, V, 25.
(2) *Cont. Acad.*, II, 23.
(3) *De beat. vit.*, 4.
(4) *Conf.*, VI, 6.

Plus importante encore est une autre restriction qu'il fait ailleurs au sujet de ses doutes passés : « Aucune opposition de questions insidieuses, à travers les témoignages si nombreux que j'avais lus sur les dissentiments des philosophes, dit-il en s'adressant à Dieu, ne put jamais m'arracher la foi que j'avais en votre existence... et en votre providence qui gouverne les choses humaines... J'ai toujours cru et que vous existez et que vous prenez soin de nous, tout en ignorant quelle idée je devais me faire de votre nature et quelle voie pouvait conduire ou ramener vers vous (1) ». Cette déclaration ne doit pas être prise trop à la lettre, car il ajoute à ce même propos : « Mais je croyais cela tantôt plus fortement, tantôt plus faiblement (2) ». Les termes, cependant, en sont trop précis et trop catégoriques pour qu'on ne lui accorde pas une grande valeur.

Il dit, de même, à Dieu, en parlant de la vie d'outre-tombe : « Jamais, à travers la diversité de mes opinions, la crainte de la mort et de votre futur jugement n'est sortie de mon cœur (3) ». Ceci ne prouve assurément pas qu'il ait toujours cru à l'immortalité de l'âme. Lui-même atteste qu'il en douta longtemps : « Cette vie est misérable, se disait-il. D'autre part, la mort est incertaine. Si elle surgissait brusquement, en quel état sortirais-je d'ici ? Où apprendrais-je ce que j'aurais négligé ici ? Est-ce que je n'aurais pas plutôt à supporter la peine de cette négligence ? Qui sait si la mort ne supprimera pas toutes ces inquiétudes comme tout sentiment ? (4) ». Mais la manière même dont il s'exprime montre qu'il penchait bien moins vers cette dernière opinion que vers la précédente.

Le problème de la vie future ne l'inquiétait si vivement qu'à cause des conséquences pratiques qu'il devait en tirer. Les questions morales primaient pour lui toutes les autres, et c'est surtout à leur sujet qu'il était dans le doute (5) : « Je discutais, dit-il, avec mes amis Alype et Nébride, sur les « fins des biens et des maux », et je disais qu'Epicure l'aurait emporté en mon

(1) *Conf.*, VI, 7 *fin.*, 8 *init.*

(2) *Conf.*, VI, 8 *init.*

(3) *Conf.*, VI, 26.

(4) *Conf.*, VI, 19.

(5) O magni viri Academici, nihil ad agendam vitam certi comprehendi potest (*Conf.*, VI, 18).

esprit, si je n'avais point cru qu'après la mort l'âme continue de vivre et reçoit sa récompense, ce qu'Epicure n'a point voulu croire. Pourquoi, leur demandais-je, ne serions-nous pas heureux, si nous étions immortels, en vivant dans une perpétuelle volupté du corps, sans avoir à en redouter la perte ? Qu'aurions-nous à désirer de plus (1) ? ». Sur ce point encore, cependant, son scepticisme n'était point très radical. Malgré l'attrait qu'il avait pour les plaisirs des sens, il entendait rester foncièrement honnête. A l'époque même de ses doutes, son élève Alype tenait beaucoup à lui parce qu'il le regardait comme un « homme de bien » doublé d'un savant (2). De son côté, il était très attaché au jeune étudiant « à cause du naturel très vertueux » qu'il voyait se dessiner en lui (3). Il gardait quelque chose de l'état d'âme stoïcien auquel il s'était habitué à l'époque de sa foi manichéenne (4).

Mais il ne voulait pas séparer la pratique du devoir de la recherche du bonheur : « Le monde présent, se disait-il, a bien son charme. Il offre de grands agréments dont on ne doit pas détacher facilement son cœur, car il serait honteux d'y revenir ensuite. Quel grand effort ai-je maintenant à faire pour obtenir une situation honorable ? Qu'aurai-je, après cela, à désirer encore ? J'ai un grand nombre d'amis puissants, de sorte que, si rien d'autre ne survient et en me hâtant, je puis obtenir une présidence de tribunal. Je prendrai une femme qui ait quelque argent, pour ne pas augmenter mes charges, et je bornerai là mes désirs (5) », « Je recherchais avidement les honneurs, les richesses, le mariage », explique-t-il ailleurs en parlant de cette même époque (6). Il inclinait donc fortement, en dépit de ses doutes, vers un « eudémonisme » très accusé.

S'il pouvait manifester de telles préférences tout en affirmant ne rien savoir, c'est parce qu'il faisait un grand usage de la théorie du probabilisme que les Académiciens avaient mise en

(1) *Conf.*, VI, 26.

(2) *Conf.*, VI, 11.

(3) *Conf.*, VI, 11.

(4) V. *supra*, p. 225 et 234. Des traces très nettes et même très nombreuses de son stoïcisme antérieur apparaîtront encore dans ses premiers écrits.

(5) *Conf.*, VI, 19.

(6) *Conf.*, VI, 9.

avant. Lui-même dit qu'à cette époque il comparait constamment les doctrines rivales pour calculer leur valeur respective (1). Le dogmatiste impénitent reparaissait ainsi à tout moment sous le sceptique. Désespérant d'atteindre le vrai il se dédommageait par la recherche du vraisemblable. Comme son maître préféré, il pouvait se dire « un grand faiseur de conjectures » (2).

En somme, Augustin n'est pas allé plus loin que Cicéron dans la voie du scepticisme. Encore s'y est-il engagé d'un cœur moins léger et a-t-il vite éprouvé le besoin d'en sortir.

III

L'auteur des *Académiques* parle toujours du doute avec une très grande sérénité, et il songe moins à s'en plaindre qu'à en faire ressortir la sagesse. Augustin, au contraire, en a beaucoup souffert. Son naturel ardent s'accommodait malaisément d'un aveu d'ignorance toujours renouvelé. Le besoin de croire, qu'il avait contracté chez les Catholiques et surtout chez les Manichéens, lui rendait, d'ailleurs, un tel agnosticisme encore plus pénible.

Un incident, en apparence insignifiant, mais dans son insignifiance même très suggestif, montre combien son incertitude lui pesait : « Un jour, raconte-t-il, comme je me préparais à prononcer un panégyrique de l'empereur, pour y débiter divers mensonges et me faire applaudir par des gens qui n'en seraient point dupes, ayant le cœur agité par ce souci et brûlé par la fièvre de mes pensées malignes, je passai par un quartier de Milan, et je remarquai un pauvre mendiant déjà ivre, me semble-t-il, qui s'amusait et se divertissait. Là-dessus je me mis à gémir et je dis aux amis dont j'étais accompagné que nous nous rendions, par notre folie, bien malheureux, que, dans tous nos efforts, nous ne cherchions qu'à arriver jusqu'à cette joie sûre où ce mendiant était parvenu avant nous et où peut-être nous n'atteindrions jamais. De fait, cet homme-là avait obtenu, avec quelques misérables pièces de monnaie dont on lui avait fait

(1) *Conf.*, V, 24. Defensionis partes aequabantur : VI, 26 : Multa probabiliora plerosque sensisse philosophos... indicabam.

(2) *Prior. Acad.*, II, 20, 66.

l'aumône, ce que je poursuivais par des défilés et des détours si pénibles, savoir la joie d'une félicité temporaire. Sans doute il n'avait pas un vrai bonheur ; mais je cherchais, dans mon ambition, quelque chose de bien plus faux encore. Lui, en effet, se réjouissait, et moi je restais anxieux ; lui était tranquille et moi inquiet. A qui m'eût demandé si je préférais la joie ou la crainte, j'aurais répondu : la joie. Qu'on m'eût demandé ensuite si j'aimais mieux lui ressembler ou être ce que j'étais je me serais préféré moi-même, malgré la multitude de mes soucis et de mes craintes ; mais c'eût été par amour du mal plutôt peut-être que de la vérité. En effet, je ne devais pas me préférer à lui à cause de mon instruction ; celle-ci ne me procurait aucun plaisir et je ne cherchais par elle qu'à plaire aux hommes... Lui trouvait sa joie dans le vin ; je voulais trouver la mienne dans la gloire... Mais si cette joie n'était pas véritable, cette gloire ne l'était pas davantage, et elle bouleversait plus profondément mon âme. Tandis que lui allait dans la nuit suivante dissiper son ivresse, je dormirais et je me lèverais longtemps peut-être, comme j'avais dormi et comme je m'étais levé, avec la mienne... Il était plus heureux, non seulement parce qu'il débordait d'allégresse, tandis que je me rongeais de soucis, mais encore parce qu'il avait acquis son vin en faisant de bons souhaits, tandis que je cherchais à nourrir mon orgueil par le mensonge. Je fis, à cette occasion, beaucoup d'autres remarques du même genre à mes amis, et, revenant souvent sur mon état, je le trouvais mauvais, je m'en affligeais et je redoublais par là mon propre mal (1) ».

L'inquiétude intellectuelle d'Augustin était si prenante qu'elle gagna très vite son entourage. Alype, qui l'avait accompagné de Rome à Milan pour jouir encore de son amitié et continuer de mettre à profit ses leçons, s'était de bonne heure associé à ses

(1) *Conf.*, V, 9, 10. Les réflexions découragées du rhéteur de Milan se sont transformées, sous la plume de l'évêque d'Hippone, en un véritable sermon. Rien ne permet, pourtant, d'en contester l'exactitude générale, si on fait abstraction de leur forme oratoire et de certains détails manifestement ajoutés par le narrateur, qui n'ont pas été reproduits ici. Elles sont dans leur ensemble en parfait accord avec ce que nous savons du scepticisme d'Augustin. Avant lui, les Académiciens avaient insisté sur les illusions de l'ivresse, comme sur celles du rêve et de la folie (*Prior. Acad.*, II, 53 : Utimur exemplis somniantium, furiosorum, ebriosorum).

doutes et hésitait comme lui sur le genre de vie qu'il devait embrasser (1). Nébride, qui l'avait aussi rejoint dans sa nouvelle résidence pour y vivre avec lui « dans l'ardente recherche de la sagesse et de la vérité », prenait une égale part à ses incertitudes et à ses flottements (2). Or l'un et l'autre souffraient comme lui d'un tel état, et c'est avec une véritable fièvre qu'ils dissertaient entre eux sur le but de l'existence : « Nous étions là, racontent les *Confessions*, trois misérables qui se faisaient mutuellement part de leur misère... Au milieu des amertumes qui accompagnaient notre vie mondaine, nous cherchions le but de ces souffrances et nous ne trouvions que ténèbres. Nous nous détournions alors en gémissant, et nous disions : « Jusques à quand cela durera-t-il ? », et nous le répétions souvent. Mais, malgré ces propos, nous en restions là, parce que nous n'apercevions rien de certain que nous pussions saisir après avoir abandonné le reste (3) ». Le bon Romanien lui-même, venu à Milan pour affaires, ayant repris contact avec son ancien protégé (4), ne tarda pas à être pris du même mal. En commençant, il restait encore très attaché aux Manichéens, et il s'indignait souvent contre les Académiciens, avec d'autant plus de vivacité, lisons-nous, qu'il les connaissait moins (5). Mais bientôt ses convictions premières firent place « à la recherche et au doute » (6), puis il finit par devenir « anxieux et hésitant » comme son jeune ami (7).

Un état d'âme si maladif ne pouvait durer bien longtemps. Il était trop pénible pour ne pas appeler un remède pressant. Aussi devait-il disparaître bientôt et faire place à un nouveau dogmatisme aussi absolu que celui de Mani.

(1) *Conf.*, VI, 16 *fin.*

(2) *Conf.*, VI, 17.

(3) *Conf.*, VI, 17.

(4) *Conf.*, VI, 24 ; cf. *Cont. Acad.*, II, 2.

(5) *Cont. Acad.*, II, 8.

(6) *Cont. Acad.*, II, 8 : Quamvis a nobis iam quaerens dubitansque discesseris. Ces derniers mots donnent à entendre qu'en arrivant à Milan Romanien n'avait encore pas de doutes.

(7) Hic (in philosophia) est quidquid te anxium saepe atque dubitantem solet movere. *Cont. Acad.*, II, 3 *init.*

TROISIÈME PARTIE

LE NÉOPLATONISME D'AUGUSTIN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

CONVERSION INTELLECTUELLE

Le malaise qu'Augustin éprouvait dans ses doutes l'incitait déjà à se mettre en quête d'une doctrine plus ferme que celle de Carnéade. Diverses influences l'orientèrent alors vers les dogmes chrétiens que, d'ailleurs, il n'avait jamais perdus de vue. D'autres facteurs l'amenèrent enfin à voir dans le Catholicisme une simple forme du Néoplatonisme et à considérer la philosophie de Plotin comme le dernier mot de la sagesse (1).

I

L'ancien Auditeur était trop habitué à croire pour ne pas sentir vivement, dans son incertitude, le besoin d'une foi qui qui défiât toutes les critiques et qui lui révélât le secret de sa nature et de sa destinée : « Souvent, lisons-nous dans un de ses

(1) Sur la conversion d'Augustin on peut lire particulièrement Gaston Boissier, *La conversion de saint Augustin*, dans *La fin du paganisme*, 6e éd., Paris, 1909, in-12, t. I. p. 291-326.

Théodore Bret, *La conversion de saint Augustin* (*Essai de psychologie religieuse*), Genève, 1900, in-8°.

Louis Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Paris, 1900, in-8°.

premiers traités, il me semblait que la vérité ne peut se découvrir. Mais souvent aussi, considérant de mon mieux combien l'esprit humain est vivant, sagace et perspicace, je songeais qu'elle demeurait cachée tout simplement parce que la manière de la chercher l'était également, et je me disais que cette dernière devait être enseignée par une autorité divine. Restait à savoir quelle était cette autorité, car, dans mon désarroi, chacun se faisait fort de me l'apprendre. Je voyais devant moi une forêt inextricable, où il m'en coûtait beaucoup de m'engager, mais mon esprit restait sans repos dans son désir d'arriver jusqu'au vrai (1) ». « Cherchons plus diligemment et sans désespérer, se disait-il alors. Employons notre temps, au salut de notre âme. Consacrons-y toutes nos heures... Celles de la matinée sont prises par mes élèves. Que ferai-je des autres ? Pourquoi ne les emploierais-je pas à cela ? Mais, alors, quand visiterai-je ces amis puissants dont la protection m'est nécessaire ? Quand préparerai-je la marchandise de mes écoliers ? Quand réparerai-je mes forces et relâcherai-je mon esprit tendu par tant de soucis ? Périsse tout le reste ! Je laisserai de côté ces vanités et ces futilités pour me livrer sans réserve à la recherche du vrai (2) »

Une difficulté l'arrêtait cependant. Sa situation matérielle était alors, comme d'ailleurs au cours des années précédentes, extrêmement précaire, et la gène dans laquelle il se trouvait lui pesait d'autant plus qu'il avait la lourde charge de toute sa famille. Comment, avec cela, se procurer les manuscrits dont il avait besoin pour ses études ? Avec quoi les acheter ? A qui les emprunter (3) ? Quelle misère d'avoir ainsi à compter avec les misères de la vie, et comme on serait heureux si on pouvait vaquer librement et sans aucune sorte de soucis étrangers aux travaux de l'esprit ! Ainsi parlait-il un jour à Romanien. Or il le fit avec tant de chaleur et d'éloquence que son ancien bienfaiteur, dont les affaires allaient pourtant assez mal en ce temps-là, fut pris soudain d'enthousiasme et se déclara résolu à ne reculer devant aucun sacrifice pour lui permettre de satisfaire ses désirs, si seulement il pouvait bien régler les procès qui l'avaient amené à la cour. Augustin le lui rappelle avec reconnaissance, en lui

(1) *De util. cred.*, 20.
(2) *Conf.*, VI, 18, 19.
(3) *Conf.*, VI, 18.

dédiant son traité *Contre les Académiciens* : « Me trouvant, lui dit-il, en tête à tête avec vous, je vous exposai les sentiments intérieurs de mon âme. Je vous déclarai avec force et insistance qu'il n'y aurait pas pour moi de bonne fortune en dehors de celle qui me donnerait le loisir de philosopher, ni de vie bienheureuse en dehors de celle que je consacrerais à la philosophie. J'ajoutai que la charge si lourde des miens, dont la subsistance dépendait de mon travail, et les embarras multiples, qui tenaient soit à ma vaine honte soit à leur déplorable misère, me retenaient. Alors vous fûtes soulevé d'un si grand transport et embrasé d'une si sainte ardeur pour cette même vie que vous vous dites résolu, une fois débarrassé du souci importun de vos procès, à briser tous mes liens, même aux dépens de votre patrimoine (1) ».

Cet incident montre combien l'ardeur intellectuelle d'Augustin était communicative. Elle gagna si bien ses plus proches amis que tous en vinrent à rêver avec lui de laisser là les soucis matériels pour se consacrer uniquement à la recherche du vrai et de former entre eux une communauté de sages uniquement occupée des choses de l'esprit : « Nous étions, dit-il, un grand nombre qui nous entretenions ensemble et qui détestions pareillement les troublants embarras de l'existence humaine. Nous avions conçu dans notre esprit et même arrêté le projet de vivre tranquillement loin de la foule. Pour nous assurer cette tranquillité, nous avions décidé de mettre ensemble tout ce que nous pouvions avoir, de constituer avec cela un seul bien de famille. Grâce à la sincérité de notre amitié, il n'y aurait pas une chose à celui-ci, une autre à celui-là, mais leur ensemble formerait une somme unique qui appartiendrait toute entière à chacun et toute entière à tous. Nous pensions pouvoir être à peu près dix hommes ainsi associés. Certains parmi nous avaient plus de fortune que les autres. De ce nombre était surtout Romanien.... que de grands bouleversements survenus dans ses affaires avaient attiré à la cour. C'était lui qui insistait le plus pour la réalisation de ce projet, et, comme il était bien plus riche que nous tous, il avait une grande autorité pour convaincre les autres. Nous avions même convenu que, chaque année, deux d'entre nous seraient chargés, comme économes, de pourvoir

(1) *Cont. Acad.*, II, 4

à tous nos besoins, pour permettre aux autres de rester en repos (1) ». Cette tentative curieuse n'était pas sans offrir quelque analogie avec celle qui avait été faite peu de temps auparavant par l'Auditeur Constance parmi les Elus manichéens de Rome et dont nous savons qu'Augustin avait gardé un souvenir très vif (2). Elle ne devait pas avoir plus de succès ; elle en eut même moins, car elle n'arriva pas seulement à prendre corps. Une difficulté qui d'abord n'avait pas été prévue suffit pour tout perdre : « Quand nous en vînmes à nous demander, raconte l'auteur des *Confessions*, si cela plairait à nos femmes, car plusieurs étaient mariés, et je voulais l'être aussi, tout ce beau projet, si bien caressé, glissa entre nos mains, il se brisa et il fut écarté (3) ». L'idée n'en est pas moins très significative. Elle montre combien chez ce disciple de Carnéade le désir de la sagesse restait toujours vivant en dépit de ses doutes. Quand on cherche avec une telle ardeur la certitude, on ne peut manquer de la trouver.

II

Augustin devait se sentir d'autant plus porté à rompre définitivement avec son scepticisme qu'autour de lui des âmes très croyantes, qui avaient sur lui une grande autorité, travaillaient avec persévérance à lui communiquer leur propre foi.

Sa mère, surtout, agit puissamment en ce sens. Elle avait été bouleversée par son départ imprévu de Carthage et elle en était devenue comme « folle de douleur ». Elle avait rempli le rivage « de ses plaintes et de ses gémissements » et s'était répandue en reproches contre l'ingrat et le perfide qui si brutalement l'abandonnait. Puis, elle s'était remise, malgré tout, à prier pour lui avec une insistance d'autant plus grande qu'elle le savait désormais plus lointain (4). Bientôt, pressée par son amour maternel, peut-être aussi par la gêne à laquelle son isolement la rédui-

(1) *Conf.*, VI, 25.
(2) *De Mor. Man.*, II, 74. Voir plus haut, p. 245-246 et 313.
(3) *Conf.*, VI, 24.
(4) *Conf.*, V, 15.

sait (1), elle avait, à son tour, pris le chemin de l'Italie, en compagnie, sans doute, de ses autres enfants (2). Pendant la traversée s'était brusquement déchaînée une violente tempête, dont les matelots eux-mêmes se montraient effrayés. Loin de s'en émouvoir, elle s'était appliquée à les réconforter, en leur disant qu'elle avait appris par une vision que tous parviendraient à bon port (3). Finalement elle rejoignait le fugitif au moment le plus propice pour reprendre sur lui sa première influence.

En arrivant à Milan, elle le trouva tout à fait détaché du Manichéisme, quoiqu'encore fort éloigné du Catholicisme. Mais elle comptait tellement sur sa conversion finale que ce premier résultat ne la surprit aucunement. Quand elle eut entendu de lui le récit de sa récente évolution, sans lui en manifester aucun étonnement, et avec une pleine assurance, elle lui dit qu'elle avait acquis du Christ la certitude de le voir, avant de quitter ce monde, dans le sein de l'Eglise (4). Puis elle reprit, avec une ferveur croissante, sa vie de pénitence et de prière, pour obtenir plus tôt du ciel le retour du fils prodigue (5). Une foi si ferme contrastait étrangement avec le scepticisme d'Augustin. Celui-ci devait en subir d'autant plus l'influence qu'il continuait d'aimer beaucoup sa mère et que l'état d'incertitude dans lequel il se trouvait ne lui permettait plus d'opposer désormais une résistance sérieuse aux sollicitations dont il était l'objet.

Un fait très significatif montra jusqu'où pouvaient aller ses concessions. Bientôt, en effet, il se laissa « arracher de son côté » selon sa propre expression, la compagne qu'il s'était donnée dans sa dix-septième ou sa dix-huitième année, et à laquelle il était, depuis lors, resté toujours fidèle. Son cœur, dit-il, en fut « déchiré, meurtri, ensanglanté », et il en ressentit « une douleur tout à fait vive ». Mais on lui avait représenté que ce sacrifice s'imposait pour son prochain mariage, et il n'avait pas

(1) Un peu plus tard, Augustin parlera de « la déplorable misère » dans laquelle se trouvent les siens (*Cont. Acad.*, II, 4). V. *supra*, p. 8 et 51, not. 2.

(2) Bientôt nous allons voir apparaître près d'Augustin son frère Navigius, ainsi que ses deux cousins Lastidianus et Rusticus (*De vit. beat.*, 6).

(3) *Conf.*, VI, 1 .

(4) *Conf.*, VI, 1. Monique faisait sans doute allusion à la vision rapportée plus haut par Augustin (*Conf.*, III, 19, *supra*, p. 247-248).

(5) *Conf.*, VI, 1, *fin.*

cru pouvoir s'y refuser (1). Or c'était surtout sa mère qui le pressait de se marier au plus tôt. Elle s'était dit que l'union conjugale serait pour lui l'introduction naturelle du mariage (2). D'autre part, elle n'admettait pas qu'un homme de sa condition se mésalliât. Sans doute aussi se disait-elle qu'une bru qui apporterait dans le ménage une dot convenable serait un aide fort précieux (3). Avec son ardeur coutumière elle s'était mise à sa recherche, et elle l'avait trouvée en la personne d'une jeune fille de bonne maison qui devait être nubile dans deux ans et qui fut tout de suite demandée en mariage (4). Ce fut donc elle surtout qui décida Augustin à rompre avec sa concubine. Un pareil résultat montre assez quel ascendant considérable elle avait su reprendre sur lui. Si elle était capable de maîtriser jusqu'à ce point ses sentiments les plus intimes, combien ne devait-elle pas avoir d'empire sur ses idées ! Au point de vue religieux, elle lui inspirait, d'ailleurs, une telle confiance que lui-même la priait de demander à Dieu une vision qui mît fin à ses doutes au sujet de son futur mariage (5). Comment, dans de telles conditions, n'aurait-elle pas fini par lui communiquer sa foi ?

Elle ne pouvait cependant pas se faire son seul guide. Sa croyance personnelle était trop simple, trop ignorante de la critique, pour suffire à un rhéteur déjà très cultivé, que la fréquentation du Manichéisme et de la Nouvelle Académie avait rendu fort exigeant. Un auxiliaire précieux lui vint bien à propos en la personne d'Ambroise, évêque de Milan. Ce dernier était un personnage considérable et jouissait d'un excellent renom (6). Fils d'un ancien préfet du prétoire des Gaules, il avait quelque temps gouverné, en qualité de « consulaire », les provinces

(1) *Conf.*, VI, 25.

(2) *Conf.*, VI, 23.

(3) Dans le premier livre des *Soliloques*, écrit peu de temps après sa conversion, Augustin, s'interrogeant sur les progrès qu'il a réalisés, se demande s'il n'aimerait pas encore « une femme belle, modeste, cultivée, ou du moins susceptible d'une culture assez aisée, qui apporterait une dot suffisante » pour lui permettre de ne plus vaquer avec ses amis qu'à la recherche du vrai (*Sol.*, I, 17, 18 *fin.*). Nous avons sans doute ici comme un écho des invites qui lui étaient faites peu auparavant par sa mère et par d'autres.

(4) *Conf.*, VI, 23.

(5) *Conf.*, VI, 23.

(6) In optimis notum orbi terrae. *Conf.*, V, 23.

d'Emilie et de Ligurie, puis il s'était vu brusquement appelé à l'épiscopat par les suffrages populaires. Ses nouvelles fonctions ne l'empêchaient pas de jouer encore un très grand rôle dans les affaires politiques. Il était très écouté à la cour de Valentinien II, comme il l'avait été à celle de Gratien, et il venait d'affirmer avec éclat son autorité en faisant maintenir, malgré l'opposition du préfet de Rome et d'un grand nombre de sénateurs, un édit qui ôtait aux païens leurs derniers privilèges (1). « Il me paraissait, dit Augustin, un homme heureux selon le monde, honoré par ce qu'il y avait de plus élevé sur la terre (2) ».

Sitôt arrivé à Milan, le nouveau professeur fit à l'évêque une visite officielle, et il trouva chez lui un accueil paternel quoiqu'un peu réservé (3). Plus d'une fois, dans la suite, il revint le trouver et s'entendit de nouveau avec lui (4). Mais il alla surtout l'entendre à l'église, où Ambroise prêchait chaque dimanche, et il devint bientôt un de ses auditeurs les plus assidus (5). Déjà il ne pouvait manquer d'être fortement influencé par le prestige dont jouissait le représentant officiel de la religion catholique. Mais il fut plus encore ébranlé par ses sermons. « Je l'écoutais disserter devant le peuple, raconte-t-il, non avec l'intention que j'aurais dû avoir, mais pour m'assurer si son éloquence répondait à sa réputation ou si elle était au-dessus ou au-dessous de ce qu'on en disait. J'étais, dans mon application, comme suspendu à sa parole, tout en n'ayant pour les choses mêmes que de l'indifférence et du mépris. Je prenais plaisir au charme de ses discours, bien que ceux-ci, plus érudits que ceux de Fauste, eussent moins d'agrément et de séduction, en ce qui regarde la diction... Cependant je me rapprochais peu à peu et sans m'en apercevoir. En effet, tandis que je m'appliquais, non à apprendre ce qu'il

(1) Sur tous ces faits on peut lire particulièrement Albert de Broglie, *Saint Ambroise*, Paris, 1899, in-12.

(2) *Conf.*, VI, 3, *init.*

(3) Suscepit me paterne... et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. *Conf.*, V, 23. Le *satis episcopaliter* est à noter. Ambroise témoigna à Augustin la bienveillance coutumière de l'évêque mais rien de plus. Sans doute fit-il peu d'attention à ce « marchand de paroles » nouvellement arrivé, surtout s'il sut que c'était Symmaque qui l'avait fait nommer et s'il connut ses accointances manichéennes.

(4) *Conf.*, VI, 3. Saepe, cum adessemus, non enim vetabatur quisquam ingredi...

(5) *Conf.*, V, 23.

disait mais à entendre comment il le disait,... il faisait entrer dans mon esprit, avec les paroles que j'aimais, les choses que je négligeais, et que je ne pouvais pourtant en séparer (1) ».

Or Ambroise, dans ses sermons, expliquait d'ordinaire la Bible, de préférence la *Genèse* et il le faisait en spiritualiste très déclaré. Commentant l'Hexameron, qui était son thème favori, il enseignait que Dieu est un esprit pur, qui, après avoir créé les choses matérielles, a fait l'homme « à son image et à sa ressemblance » en lui donnant une âme incorporelle bien supérieure à l'organisme (2). Analysant la suite du texte génésiaque, il en dégageait par une méthode allégorique très ingénieuse, les plus hautes leçons. Le Paradis, expliquait-il, figure l'âme humaine. Celle-ci est plantée en Eden, c'est-à-dire sur la terre. Elle renferme Adam et Eve, en d'autres termes, la raison et les sens, et le mal y pénètre avec le serpent, comprenons avec le plaisir coupable (3). Caïn et Abel personnifient deux classes d'hommes, les pécheurs et les justes et leur histoire montre très bien comment les premiers poursuivent de leur haine les seconds, comment les Juifs ont mis à mort le Christ (4). Noë est le type des gens de bien, comme les hommes de son temps sont les symboles des méchants, et l'arche dans laquelle il échappe aux eaux du déluge représente, jusqu'en ses moindres détails, le corps humain, à l'intérieur duquel notre âme opère son salut (5). Abraham, dont le nom veut dire « passage », nous fait voir par ses divers voyages, qui, commencés en Chaldée, s'achèvent dans la terre promise, comment l'âme va de l'état du péché à celui de la grâce (6). Isaac représente le Verbe divin, Rebecca l'âme humaine, et, comme l'épouse quitte le pays étranger, où elle est née, pour aller au-devant de l'époux, nous devons abandonner toutes les choses matérielles pour nous tourner unique-

(1) *Conf.*, V, 23.

(2) *Conf.*, VI, 3 et 4 *init.*; *De beat. vit.*, 4. Cf. *Hexaemeron*, VI, 44 et 45 *init.* Le commentaire ambroisien de l'œuvre des six jours n'a paru que vers 389, mais les sermons qu'il utilise ont pu être prononcés à une date bien antérieure. La même remarque s'applique à la plupart des écrits signalés dans les notes suivantes.

(3) *De Paradiso*, P. L., t. XIV, c. 291-332.

(4) *De Caïn et Abel*, *ibid.*, c. 333-380.

(5) *De Noe et Arca*, *ibid.*, c. 382-448.

(6) *De Abrahamo*, *ibid.*, c. 442-524.

ment vers celles de l'esprit, où Dieu réside (1). Jacob sort vainqueur de toutes les épreuves, parce qu'il est béni du ciel ; de même le sage ne se laisse ébranler par aucune adversité, parce qu'il ne compte pas sur les appuis extérieurs, mais sur Dieu seul (2). L'innocent Joseph, envoyé en messager vers ses frères trahi par eux et devenu ensuite leur Sauveur, annonce évidemment le Christ, et les bénédictions prononcées sur toute sa famille par son père mourant se rapportent aux grands événements de l'histoire chrétienne (3). Ainsi les enseignements les plus utiles ressortent pour nous de la vie des patriarches. Nous y apprenons à ne pas craindre la mort du corps, qui ne fait que nous affranchir des liens de la matière, mais seulement celle de l'âme qui nous en rend les esclaves volontaires (4), à fuir le monde, qui n'aime que les plaisirs sensibles et à vivre en nous-mêmes pour Dieu seul (5). Tous les grands personnages de l'Ancien Testament nous donnent des leçons analogues. Elie nous enseigne à jeûner (6), Naboth de Jezraël à supporter l'oppression des puissants (7), Tobie à ne pas pratiquer l'usure (8), Job à reconnaître les misères de notre vie présente (9), David à faire pénitence de nos péchés (10). Seulement, pour comprendre tous ces enseignements, il nous faut savoir aller au-delà des apparences que nous offrent les Livres Saints, pour en saisir le sens profond, car « la lettre tue, mais l'esprit vivifie » (I *Cor.*, III, 6) (11).

(1) *De Isaac et anima, ibid.*, c. 527-560.

(2) *De Jacob et vita beata, ibid.*, c. 627-670.

(3) *De Joseph Patriarcha, ibid.*, c. 673-704.

(4) *De bono mortis, ibid.*, c. 567-596.

(5) *De fuga saeculi, ibid.*, c. 597-624.

(6) *De Elia et jejunio, ibid.*, c. 731-764.

(7) *De nabathe Jesraelita, ibid.*, c. 731-764.

(8) *De Tobia, ibid.*, c. 797-832.

(9) *De Interpellatione Job et David, ibid.*, c. 835-890.

(10) *Apologia prophetae David*, c. 891-926.

(11) *In Psalm.*, XXXVI, 80 ; *In Psalm.*, XLIII, 67 ; *In Psalm.*, CXVIII, 36, etc. Cf. *Conf.*, VI, 6. Augustin a souvent entendu Ambroise rappeler la même règle à propos de ce texte et interpréter d'une façon allégorique des passages de la Loi et des Prophètes qui, pris à la lettre, eussent été choquants. Mais il ne dit pas quels sont les livres de la Bible qu'expliquait devant lui l'évêque de Milan. D'autre part, la chronologie de l'œuvre ambroisienne est trop mal connue pour nous fournir aucun renseignement précis.

Avec une telle interprétation de l'Ecriture, les difficultés soulevées contre elle par les Manichéens s'évanouissaient comme par enchantement. Aussi, Augustin, qui n'avait encore pas cessé de les considérer comme insolubles, fut-il extrêmement frappé par la prédication d'Ambroise. Tout d'abord, il trouva son exégèse ingénieuse, et il se dit que les textes incriminés étaient, après tout, défendables (1). Plus il l'entendit, plus il sentit cette impression première se fortifier (2). Enfin, un jour vint où il se dit qu'il n'avait, en principe, plus rien à objecter contre aucune partie de l'Ecriture, ni par conséquent contre l'Eglise, et qu'après tout c'était là qu'il pouvait avoir le plus d'espoir d'atteindre la sagesse tant désirée. Se rappelant qu'il avait été fait, dès sa naissance, catéchumène, il résolut de le rester « en attendant de trouver la claire vérité » (3).

Là se borne pourtant l'influence que l'évêque de Milan a exercée sur lui. Les textes mêmes qui la font ressortir en marquent les limites. Augustin trouvait la doctrine d'Ambroise très admissible, mais sans se sentir obligé de l'admettre. Il y relevait d'incontestables vraisemblances, mais sans être sûr d'y avoir rencontré finalement le vrai (4). Par ailleurs, il n'y trouvait pas la solution du problème capital qui, depuis qu'il s'était abouché avec les Manichéens, ne cessait d'obséder son esprit. Il entendait dire que nous faisons le mal par notre libre arbitre ou que le nous le subissons en vertu d'un jugement divin (5). Réfléchissant sur cette théorie, il arrivait assez aisément à se convaincre qu'on ne peut pas plus douter de sa liberté que de son existence (6). Mais il n'était pas, pour cela, plus satisfait

(1) *Conf.*, V, 24.

(2) *Conf.*, VI, 4-8.

(3) *Conf.*, VI, 18. Cf. *ibid.*, V, 24 et *De util. cred.*, 20. Ce dernier texte, postérieur seulement de cinq ans à la conversion d'Augustin, par conséquent bien plus ancien que les *Confessions*, s'exprime à ce sujet dans des termes presque identiques quoiqu'un peu plus vagues.

(4) *Conf.*, V, 24 ; VI, 5 et 18.

(5) *Conf.*, VII, 5 *init.* Le propos peut être d'Ambroise qui explique, à diverses reprises, que beaucoup de maux viennent de notre inconduite, et que beaucoup de tentations sont voulues ou permises par Dieu : Deus malum non creavit sed nostra sibi merita repererunt (*Expos. in Luc.*, VIII, 36). Ipse quoque patitur iustos saepe tentari quo magis probentur tentationibus eruditi (*In Psalm.*, XLIII, 71).

(6) *Conf.*, VII, 5. Encore peut-on se demander si cette conviction était alors bien nette en son esprit. Elle ne commence à s'affirmer en

du dogme catholique, car il s'objectait ensuite qu'un Dieu bon n'aurait pas dû nous donner le pouvoir de mal faire (1).

Plus d'une fois il eut l'idée d'exposer ses doutes et ses difficultés à Ambroise lui-même. Monique, qui avait pour celui-ci une très grande estime, et qui l'aimait « comme un ange de Dieu » parce qu'elle voyait en lui un instrument providentiel du retour de son fils, ne pouvait qu'encourager une telle démarche (2). Augustin allait parfois, pour elle, soumettre quelque cas de conscience à l'évêque, lui demander, par exemple, si elle devait continuer de jeûner le samedi, comme à Thagaste, ou bien suivre plutôt la coutume contraire de Milan (3). Ambroise l'accueillait amicalement, répondait à ses questions, lui faisait le plus grand éloge de Monique, dont il vantait la religoin, et le félicitait d'avoir une telle mère. Mais il ne lui disait rien qui l'amenât à s'expliquer sur son propre état d'âme, et il ne s'en faisait d'ailleurs pas une idée : « Il ne savait pas, dit expressément l'auteur des *Confessions*, quel fils elle avait en moi, qui doutais de tout, et qui ne pensais pas qu'on pût le moins du monde trouver le chemin du vrai... Il ne connaissait pas mes inquiétudes, ni le danger qui me menaçait (4) ». D'autre part, le jeune visiteur ne pouvait pas facilement prendre les devants et aborder avec lui ces graves sujets qui eussent demandé de longs entretiens. En effet, quand il se présentait chez lui, il le trouvait entouré de « groupes d'hommes affairés », ou bien tellement appliqué à l'étude que, souvent, étant entré sans s'annoncer, comme tout le monde avait coutume de faire, et le voyant plongé dans la lecture, il s'asseyait, attendait longtemps en silence, puis se retirait sans avoir osé le déranger (5). Les rapports personnels qu'il a eus avec l'évêque de Milan ont été, en définitive, très lointains, et n'ont guère pu influer sur son évolution.

Peut-être, d'ailleurs, s'il eût pu s'entretenir librement avec lui,

ses écrits qu'à la fin du *De quantitate animae* et au début du *De libero arbitrio*, bien que déjà dans le *Contra Academicos* l'occasion se fût naturellement offerte de la faire valoir.

(1) *Conf.*, VII, 5. Cf. *supra*, p. 262.

(2) *Conf.*, VI, 1 *fin*.

(3) *Epist.*, XXXVI, 32.

(4) *Conf.*, VI, 2 *fin.*, 3 *init.*

(5) *Conf.*, VI, 3.

eût-il éprouvé une certaine déception, moins grande que celle qu'il avait eue autrefois avec Fauste, mais encore suffisante pour diminuer notablement sa confiance première. Ambroise, en effet, était un conducteur d'âmes et non un philosophe. Il puisait largement dans les écrits de Philon d'Alexandrie et d'Origène, seulement il n'en retenait que ce qui pouvait servir ses fins pratiques. Il répétait parfois, d'après ses maîtres, que le mal consiste dans une simple privation du bien (1), mais sans s'arrêter à cette manière de voir, trop abstraite pour lui, il se le représentait habituellement comme une punition du péché ou comme une épreuve méritoire imposée aux gens de bien (2). Une telle conception pouvait suffire au but qu'il poursuivait. Son jeune auditeur la jugeait, au contraire, insuffisante. Il avait contracté à l'école des Manichéens une tournure d'esprit trop essentiellement spéculative pour se contenter de demies solutions. En toutes choses, il remontait, comme d'instinct, jusqu'aux premiers principes. Les problèmes moraux eux-mêmes se posaient à son esprit sous une forme métaphysique. Il avait donc besoin d'un système doctrinal assez vaste pour les embrasser tous et pour lui en fournir l'explication entière. Il le trouva dans le Platonisme, ou, pour mieux dire, dans ce qu'autour de lui on appelait ainsi, c'est-à-dire dans les doctrines néoplatoniciennes.

III

Augustin avait appris de Cicéron et de la Nouvelle Académie à faire une très grand cas de Platon (3). La prédication d'Ambroise, toute inspirée des grands Alexandrins, ne pouvait que

(1) Quid ergo est malitia, nisi boni indigentia ?... Non enim mala sunt nisi quae privantur bonis... Ergo indigentia boni malitia est et definitione boni malitia deprehenditur (*De Isaac et anima*, 60). Cette idée se présentait trop rarement dans la prédication d'Ambroise pour qu'Augustin ait bien pu la remarquer. En tout cas, il donne assez nettement à entendre qu'il ne l'a connue que par les « Platoniciens », plus précisément par Plotin (*Conf.*, VII, 17-22).

(2) V. *supra*, p. 262, ont. 2.

(3) La nouvelle Académie prétendait continuer la tradition de l'ancienne. Cicéron notamment fait le plus grand éloge de Platon. V. *supra*, p. 333, not. 2.

l'orienter dans le même sens. De son temps les Platoniciens étaient d'ailleurs nombreux (1). Lui-même en comptait plusieurs parmi son entourage. Il était notamment très lié avec Manlius Théodore qu'il nous présente comme un disciple fervent de Plotin (2), aussi remarquable par l'élévation de ses idées que par la perfection de ses écrits (3), et sans doute identique avec un personnage du même nom dont Claudien a fêté le consulat par un panégyrique (4). Il entretenait également des relations suivies avec Hermogénien, le destinataire de sa première lettre, avec qui il paraît s'être trouvé en parfaite communauté d'idées, après sa propre acceptation du néoplatonisme et qui professait donc aussi cette même doctrine (5). Enfin, il se plaisait à discourir sur les plus hauts problèmes de la métaphysique avec Zénobius, grand « amateur du beau », qui bientôt, obligé de passer les Alpes, allait lui adresser à Milan deux longs poèmes consacrés à la discussion du problème du mal et à la démonstration de l'immortalité de l'âme (6).

Dans l'état d'inquiétude où il se trouvait alors, il ne pouvait manquer de subir largement l'influence de ces esprits cultivés, auxquels l'unissaient les liens d'une étroite amitié. Nous avons sur ce sujet son propre témoignage. Encore après sa conversion néoplatonicienne, c'est-à-dire en un temps où ses idées commencent déjà de se fixer, il déclare qu'il compte grandement sur l'assistance intellectuelle de Zénobius, qu'il fonde beaucoup d'espoir sur ses écrits, et il n'hésite pas à mettre ceux-ci sur le même rang que ceux d'Ambroise (7). Il demande sur une question particulière l'avis d'Hermogénien, dont la prudence, explique-t-il, ne peut être trompée, ni l'amitié trompeuse (8).

(1) Nunc philosophos non fere videmus nisi aut Cynicos, aut Peripateticos, aut Platonicos (*Cont. Acad.*, III, 42).

(2) Lectis autem Plotini (v. *infra*, p. 375, not. 4) paucissimis libris cuius te esse studiosissimum accepi (*De vit. beat.*, 4).

(3) *De vit. beat.*, 4 *init.* et 6 *fin.* Cf. *De ord.*, I, 31. Dans les derniers temps de sa vie, Augustin dont les idées différeront, sur bien des points, de celles qu'il avait lors de sa conversion, se reprochera d'avoir parlé de lui en termes trop élogieux (*Retr.*, I, 2).

(4) *Carmina*, éd. J. Koch, Leipzig, 1893, in-12, p. 129-139.

(5) V. *Epist.*, I, 3 *init.*

(6) *De ord.*, I, 4, 27 ; 11, 15 ; *Sol.*, II, 26 *fin.* ; *Epist.*, II, *init.*

(7) *Sol.*, II, 26.

(8) *Epist.*, I, 3 *init.*

Il écrit enfin à Théodore : « J'ai remarqué souvent dans les discours de notre évêque, quelquefois aussi dans les vôtres, qu'on ne doit rien s'imaginer de corporel quand on pense à Dieu, ni quand on pense à l'âme, car celle-ci est la seule réalité qui s'approche de Dieu ». Il ajoute même, en parlant de ses incertitudes persistantes et du désir pressant qu'il éprouve de parvenir enfin au « port de la philosophie » : « Pour arriver jusque là je tiens mes regards uniquement fixés sur vous et j'admire toujours vos aptitudes singulières... Je vous en prie donc par votre vertu, par votre humanité, par le lien et le commerce qui unit nos âmes, tendez-moi votre main... Si j'obtiens cela, j'arriverai avec un léger effort et très facilement à la vie bienheureuse, dans laquelle je présume que vous êtes déjà fixé (1) ». Quoiqu'on ne doive évidemment pas prendre de pareils compliments bien à la lettre, ceux-ci sont trop affirmatifs pour ne pas renfermer une part notable de vérité. Ils nous permettent d'entrevoir combien le milieu platonicien a influé sur le jeune rhéteur. Mais c'est surtout par l'intermédiaire des écrits de Plotin que cette influence s'est exercée sur lui.

A une date qui n'a pas été déterminée d'une façon précise, mais qui, très vraisemblablement, doit se placer vers le début de 386 (2), Augustin, alors âgé de trente-deux ans, reçut d'un anonyme, « enflé d'un orgueil tout à fait monstrueux », disent les *Confessions* (3), « quelques livres des Platoniciens « traduits du grec en latin par Victorin (4). Lui-même explique ailleurs

(1) *De vit. beat.*, 4.

(2) Augustin n'avait pas encore tout à fait 33 ans, quand il alla à Cassiciacum (Voir *De vit. beat.*, 6 ; cf. *Cont. Acad.*, III, 43, un peu plus tardif). Or un certain temps s'est écoulé entre son départ de Milan et le fait dont il s'agit ici.

(3) *Conf.*, VII, 13 ; cf. VIII, 3 *init.* Ce détail a évidemment pour but de montrer que la conversion d'Augustin ne vient point de la sagesse humaine mais simplement de la grâce divine dont les insensés eux-mêmes servent souvent les desseins sans le vouloir. Il ne peut guère s'appliquer à Manlius Théodore, à qui l'auteur du *De vita beata* écrit en parlant de Plotin : Lectis autem Plotini paucissimis libris cuius te esse studiosissimum accepi (*De vit. beat.*, 4). Il ne parait pas viser davantage Hermogenien ni Zenobius avec qui Augustin ne fait pas la moindre allusion à ce philosophe. Il doit se rapporter plutôt à quelque Platonicien inconnu, qui, par le seul prêt de ses manuscrits, aura exercé sur l'évolution intellectuelle de son ami, une énorme influence.

(4) *Conf.*, VIII, 3. On peut lire sur Victorin

G. Kauffman. *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880, in-8° ;

que les « Platoniciens » les plus célèbres qui ont écrit en grec sont Plotin, Jamblique et Porphyre (1). Rien ne montre qu'il ait lu à ce moment, ou même dans la suite, la moindre page de Jamblique (2). Par contre, il dut parcourir alors quelques fragments de l'œuvre de Porphyre, peut-être son traité *Du Retour de l'âme à Dieu*, et, selon toute apparence, ses *Principes de la théorie des intelligibles* (3). Surtout il fit connaissance, comme il le dit expressément dans un de ses premiers travaux, avec les *Ennéades* de Plotin, éditées par le même Porphyre (4). De son propre aveu, pourtant, il n'en eut d'abord que de rares

G. Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, I-II, Melten, 1887-1889, in-8°;

R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895, in-8°;

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 373-424.

La traduction dont parle Augustin est malheureusment perdue. Mais Victorin en avait fait une autre, celle de l'*Isagogue* de Porphyre, dont d'assez nombreux fragments nous ont été conservés par Boèce (*In Porphyrium a Victorino translatum libri duo*, P. L., t. LXIV, c. 9-70). C'est moins une version proprement dite qu'une paraphrase du texte grec. Le traducteur y commente et y modifie même quelquefois les idées de l'auteur. L'œuvre dont parlent les *Confessions* présentait sans doute le même caractère.

(1) *De Civ. Dei*, VIII, 12.

(2) Cependant on a attribué, avec une certaine vraisemblance, à Victorin, une version du traité de Jamblique *Sur les dieux*, dont plusieurs fragments sont cités par Macrobe (*Saturn.*, I, 17-23), et qu'Augustin a pu connaître.

(3) D'après Porphyre lui-même (*Vie de Plotin*, 24) ce dernier ouvrage est un recueil de « commentaires », « sommaires » ou « arguments » des *Ennéades*. Il a donc pu faire corps avec elles dans la traduction de Victorin. Augustin en reproduit textuellement un passage, sans nommer l'auteur, dans le *De Musica* (VI, 40). Il expose la doctrine générale du *Retour de l'âme* dans plusieurs passages de ses premiers écrits (*Cont. Acad.*, III, 42 *fin.*; *De ord.*, II, 47-51; *Solil.*, I, 5, etc.), qui cependant pourraient n'être inspirés que de Plotin. A une époque plus tardive, il cite et il analyse expressément le même livre (*De Civ. Dei*, X, 29, n. 2; cf. 30 et 32), la *Philosophie des oracles*, X, 23 cf. 9 et 10, 26 et 27) et la *Lettre à Anubis* (*De Civ. Dei*, X, 11). Comme il lisait très péniblement le grec, il a dû connaître ces divers écrits par une version latine et d'après le passage déjà cité (*supra*, p. 374, n. 4) des Confessions (VIII, 12) celle-ci était sans doute l'œuvre de Victorin.

(4) Lectis autem Plotini paucissimis libris (*De beat. vit.*, 4). Tous les manuscrits, à l'exception de cinq, portent *Platonis* au lieu de *Plotini*. Mais cette dernière leçon est certainement la seule acceptable. On comprend que le nom de Platon ait été substitué par des copistes ignorants ou étourdis à celui, moins connu, de Plotin. La substitution contraire ne se comprendrait pas. De plus, dans les *Confessions* (VII, 13; VIII,

fragments (1). Plus précisément, il lut alors, selon toute apparence les traités *Des trois hypostases principales* (2), *De la Providence* (3), *Du Beau* (4), *De la Dialectique* (5), *Des Vertus* (6) et *Du Bonheur* (7).

3 *init.*), Augustin rattache sa conversion à la lecture d'écrits de « Platoniciens » traduits par Victorin. Surtout, il en donne (*Conf.*, VII, 13-23) une analyse sommaire qui ne peut convenir aux *Dialogues* de Platon, mais seulement aux *Ennéades*.

L'œuvre de Plotin, recueillie et mise en ordre par Porphyre, a été traduite en latin par Marsile Ficin, (Florence, 1492, in-fol.), puis éditée à Bâle, en 1580, par un anonyme (1 vol. in-fol.), à Oxford, en 1835, par Fr. Creuzer et G. H. Moser (3 vol. in-4°), à Paris, en 1855, par Dübner (1 vol. in-4°, collection Didot), à Leipzig, en 1856, par Ad. Kirchhoff (2 vol. in-12, collection Teubner). Toutes ces éditions, sauf la dernière, conservent l'ordre adopté par Porphyre et reproduisent la traduction de Marsile Ficin. Une traduction française des *Ennéades*, précédée d'une introduction et accompagnée de sommaires, de notes et d'éclaircissements, a été donnée, d'après l'édition de Creuzer et celle de Dübner, par M. N. Bouillet (Paris, 1857, 3 vol. in-8°).

(1) *De beat. vit.*, 4 ; cf. *Cont. Acad.*, II, 5 : Preciosissimi unguenti guttas paucissimas.

(2) *Enn.*, V, 1. Augustin semble donner à entendre qu'il l'a lu lors de sa conversion (Cf. *Conf.*, VII, 13-14 et *Enn.*, V, 1, n. 3-7 ; *Conf.*, VII, 15, à compléter par *De Civ. Dei*, X, 1, n. 1, et *Enn.*, V, 1 ; n. 1-2 ; *Conf.*, VII, 16 et *Enn.*, V, 1, n. 1-2, 10 et 12 ; *Conf.*, V, 23 et *Enn.*, V, 1, n. 11). Déjà il s'en inspire visiblement dans un de ses premiers traités (Cf. *De beat. vit.*, 34 et *Enn.*, V, 1, n. 6). Enfin, il le cite expressément dans la *Cité de Dieu* (*De Civ. Dei*, X, 23 : Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat ; cf. *Enn.*, V, 1, n. 1, 6-7, 10).

(3) *Enn.*, III, 2. Augustin paraît encore l'avoir lu lors de sa conversion (Cf. *Conf.*, VII, 17 et *Enn.*, III, 2, n. 2 ; *Conf.*, VII, 18 et *Enn.*, 2, n. 5 et 7 ; *Conf.*, VII, 19-20 et *Enn.*, III, 2, n. 3 ; *Conf.*, VII, 21 et *Enn.*, III, 2, n. 14, 16, 2 et 13 ; *Conf.*, VII, 22 et *Enn.*, III, 2, n. 4-5 et 9). Il l'utilise déjà sans nul doute dons un traité de Cassiciacum (Cf. *De ord.*, I, 1 et 2, et *Enn.*, III, 2, n. 3 et 6 ; *De ord.*, I, 3 et *Enn.*, III, 2, n. 16 ; *De ord.*, II, 12-13 et *Enn.*, III, 2, n. 15, etc.). Enfin il y fait nettement allusion dans le *De Civitate Dei* (Cf. *De Civ. Dei*, X, 14 et 30, et *Enn.*, III, 2, n. 13).

(4) *Enn.*, I, 6). Augustin y fait peut-être allusion dans le récit de sa conversion (Cf. *Conf.* VII, 23 et *Enn.*, I, 6, n. 1 et 9). Il semble s'en inspirer déjà à Cassiciacum (Cf. *Solil.*, I, 22-23 et *Enn.*, I, 6, n. 9 *init.* ; *De ord.*, II, 32 et *Enn.*, I, 6, n. 1, etc.).

(5) *Enn.*, I, 3. Augustin paraît l'avoir également en vue dans les *Confessions* (Cf. *Conf.*, VII, 16 et *Enn.*, I, 3, n. 3 et 4). Il le met déjà à contribution dans un de ses premiers écrits (Cf. *De ord.*, II, 44-45 et *Enn.*, I, 3, n. 6 ; *De ord.*, II, 48 et *Enn.*, I, 3, n. 5).

(6) *Enn.*, I, 2. Augustin semble s'en inspirer dès ses premiers écrits (Cf. *Cont. Acad.*, III, 38 fin et *Enn.*, I, 2, n. 3 ; *De beat. vit.*, 32-34 et *Enn.*, I, 2, n. 2 ; *De ord.*, II, 2 et *Enn.*, I, 2, n. 1 *fin.* ; *De ord.*, II, 25 ; *Solil.*, I, 16-22 et *Enn.*, I, 2, n. 4-6).

(7) *Enn.*, I, 4. Augustin s'inspire particulièrement de ce traité

Dans ces divers écrits il trouva, tout d'abord, plusieurs des enseignements chrétiens les plus chers à l'Église. Il y vit notamment affirmer, comme dans le quatrième Évangile, quoiqu'en des termes quelque peu différents, que dès l'origine le Verbe existait en Dieu et possédait la nature divine, que tout absolument a été fait par lui et que tout continue de subsister par lui, que c'est sa lumière qui éclaire les hommes et son action qui les fait vivre (1). En revanche, il n'y vit point la moindre trace du dogme de l'Incarnation, tant affirmé par tous les catholiques (2). Il y releva au contraire des souvenirs très nets du culte de la nature, si vigoureusement combattu par eux. Tandis que le Verbe y restait tout à fait transcendant, la troisième personne de la Trinité y devenait « l'Âme du Monde » et s'y morcelait en un très grand nombre de dieux (3). Mais la doctrine manichéenne l'avait familiarisé avec cette dernière conception et lui avait inspiré, par contre, une répugnance encore persistante contre toute idée d'une union de la « chair » et de l'être divin (4). A ce double point de vue, le Platonisme lui apparut comme un Christianisme plus logique et plus compréhensif que celui qu'il connaissait déjà, et cette première considération contribua beaucoup à le lui faire aimer.

Surtout, il découvrit dans les écrits de cette école qu'il eut alors entre les mains une solution élégante et vraiment radicale du grave problème qui lui avait été suggéré par les disciples de Mani et qui depuis si longtemps l'obsédait. Il y lut, en effet, que tout ce qui existe vient de Dieu et participe, dans la mesure même de son existence, à la perfection du Principe divin, qu'ainsi le mal n'a pas de réalité positive, mais consiste simplement dans un manque de bien plus ou moins grand, en d'autres termes, que toutes les choses sont bonnes par nature, quoiqu'inégalement, qu'on n'en saurait donc trouver aucune

dans un de ses premiers dialogues qui porte le même titre (Cf. *De beat. vit.*, 11 et *Enn.*, I, 4, n. 4 *fin.*; *De beat. vit.*, 25 et *Enn.*, I, 4, n. 7; *De beat. vit.*, 26-27 et *Enn.*, I, 4, n. 15; *De beat. vit.*, 33-34 et *Enn.*, I, 4, n. 16).

(1) *Conf.*, VII, 13-14. Cf. *Enn.*, V, 1, n. 3-7.

(2) *Conf.*, VII, 14.

(3) *Conf.*, VII, 15, et *De Civ. Dei*, X, 1, n. 1; 3, n. 1. Cf. *Enn.*, V, 1, n. 2, 4, 7, 11.

(4) V. *supra*, p. 262-263.

qui n'ait sa place plus ou moins élevée, mais toujours naturelle, dans le concert du monde et qui, à sa manière, ne loue son Créateur (1). Sans doute, il ne vit pas, dès le début, toute la portée d'un tel enseignement (2). Mais il en saisit assez nettement les principes pour pressentir tout le parti qu'il pourrait en tirer, et il se les assimila si bien qu'à partir de ce moment son esprit commença de retrouver le calme (3).

Enfin, il s'initia avec les traités néoplatoniciens à une dialectique nouvelle qui promettait de le conduire directement à cette vérité dont les Académiciens lui interdisaient l'accès et dont il gardait pourtant le désir toujours très vif. Il y apprit que l'âme humaine occupe une situation intermédiaire entre Dieu, l'Etre parfait et infini, et la matière, essentiellement bornée et imparfaite, qu'elle est un pur esprit uni par accident à un organisme grossier, que son erreur initiale consiste à perdre de vue les réalités spirituelles pour se tourner vers les choses sensibles, que le salut consiste donc pour elle à se détacher des secondes pour ne chercher que les premières, à rentrer d'abord en elle-même et à remonter ensuite jusqu'à l'Unité suprême d'où tout provient (4). Augustin s'essaya à pratiquer cette méthode, et il fut tout de suite enchanté du résultat obtenu. Des perspectives immenses et tout à fait lumineuses s'offrirent à lui, qui contrastaient étrangement avec l'incertitude et l'étroitesse de ses vues antérieures. Dès ce moment il se dit que là était le vrai (5).

Dans ses *Confessions*, il cherche visiblement à réduire l'importance de ce fait, qu'il ne peut cependant pas nier. Il ne mentionne en propres termes les « livres platoniciens » que pour montrer comment leur doctrine se borne, sur beaucoup de points, à reproduire celle de la Bible, en l'altérant d'ailleurs très gravement (6). Quand il n'y trouve rien à redire, il évite de les nommer, tout en continuant de les analyser (7). Surtout, il donne à

(1) *Conf.*, VII, 17-22.

(2) Cette conception se présente quelquefois dans ses premiers écrits (*De beat. vit.*, 8, 29-30; *De ord.*, II, 11-12; *Sol.*, I, 2-5). Mais elle y reste très obscure et elle y tient d'ailleurs très peu de place.

(3) *Conf.*, VII, 20 *fin.*: Cessavi de me paululum et consopita est insania mea.

(4) *Conf.*, VII, 16, 23.

(5) *Conf.*, VII, 16 *fin.*, 23 *fin.*

(6) *Conf.*, VII, 13-15.

(7) *Conf.*, VII, 16-23.

entendre qu'avant de les lire il croyait déjà, d'une façon très ferme, non seulement à l'existence de Dieu et à sa Providence, mais encore à la divinité du Christ et à l'infaillibilité de l'Ecriture, ou même, plus généralement, au magistère de l'Eglise (1). Il ajoute, d'autre part, qu'après les avoir lus, il était, sans doute, en possession d'un magnifique programme, mais sans savoir encore comment il parviendrait à le réaliser, et que cette dernière connaissance lui fut seulement fournie par l'Apôtre Paul, dont il étudia peu après les *Epîtres*, et chez qui il rencontra une doctrine à peu près identique, mais plus complète et plus satisfaisante (2). D'après tout ce récit, il aurait donc été Chrétien avant de devenir Platonicien. Bien plus, il n'aurait adhéré au Platonisme que parce qu'il l'aurait trouvé d'accord, dans l'ensemble, avec le Christianisme. Il aurait même estimé, sans tarder, que les livres de Porphyre et de Plotin étaient bien inférieurs aux Ecritures.

Tout cet exposé est fort invraisemblable. Si Augustin avait déjà cru d'une façon très ferme au Christ et à la Bible avant de lire aucun des traités traduits par Victorin, on ne comprendrait pas qu'après les avoir lus il se soit montré aussi peu renseigné sur la nature de la vie chrétienne et de l'enseignement biblique. En outre, s'il avait trouvé chez eux de si grandes lacunes, on concevrait encore moins qu'il ait éprouvé en les lisant un pareil enthousiasme. Lui-même se donne d'ailleurs, au cours de son récit, un démenti presque formel, car il y avoue, en gémissant, qu'après qu'il eut fait la connaissance du Platonisme, il ignorait encore les Ecritures et qu'il était alors tout « enflé » de sa nouvelle science » (3).

Un passage du *Contra Academicos*, qui a été écrit bien avant les *Confessions* et presqu'aussitôt après les faits dont il s'agit, vient fort opportunément confirmer ces premières remarques. S'adressant à Romanien, qui était parti de Milan peu après le projet de vie commune si fâcheusement et si vite avorté (4), Augustin lui dit : « Lorsque vous vous fûtes éloigné, je ne cessai point d'aspirer après la philosophie et après cette vie qui m'avait

(1) *Conf.*, VII, 11.

(2) *Conf.* VII, 21, 2627.

(3) *Conf.*, VII, 26.

(4) *Cont. Acad.*, II, 5 *init.*

agréé et convenu, sans plus penser à autre chose. Je le faisais avec persévérance, mais sans grande énergie, tout en croyant bien être sur ce point sans reproche. Comme je n'avais pas encore cette ardeur extrême qui devait me saisir, j'estimais que celle, plus lente, qui me brûlait, ne pouvait plus s'accroître. Mais sitôt que certains livres bien remplis, comme dit Celsinus, eurent versé sur moi les parfums de l'Arabie et eurent fait découler sur cette petite flamme quelques simples gouttes d'une huile très précieuse, ils provoquèrent en moi un incendie incroyable, oui, Romanien, incroyable, supérieur à tout ce que vous pouvez croire de moi, et, que dirai-je de plus ? à ce que je pouvais en croire moi-même. Quel honneur, quelle pompe humaine, quel désir d'une vaine renommée, enfin quel excitant, quelle attache de cette vie mortelle me retenait alors ? Je revenais tout entier vers moi et en courant. Je me retournais alors seulement, je l'avoue, comme en passant, vers cette religion catholique qui avait été semée en moi et insinuée en mes moëlles. Mais elle m'entraînait spontanément vers elle, à mon insu. Donc, chancelant, impatient et hésitant, je prends l'Apôtre Paul : « Vraiment, me dis-je, ces hommes n'auraient pas pu accomplir de telles choses et n'auraient pas vécu comme on sait qu'ils l'ont fait si leurs écrits et leurs pensées eussent été opposés à un tel bien ». Je lus le tout aussi attentivement et soigneusement que possible. Alors, si petite que fut la lumière répandue sur moi, l'aspect de la philosophie m'apparut tellement grand que, si j'eusse pu la montrer, je ne dis pas à vous qui l'avez toujours désirée avec avidité avant de la connaître, mais à votre adversaire..., lui-même, rejetant et abandonnant ses bains et ses jardins de plaisance, ses festins délicats et splendides, ses histrions familiers, enfin tout ce qui le pousse vers les plaisirs, eût volé vers cette beauté comme un amant hors d'haleine et brûlant (1) ».

A en juger d'après ce dernier texte, qui, par sa date et par son naturel, a bien plus de valeur que celui, plus tardif et fort tendancieux, des *Confessions*, Augustin a donc adopté le Platonisme avant de donner son adhésion au Christianisme et il ne s'est rallié au second que parce qu'il l'a, après examen, jugé con-

(1) *Cont. Acad.*, II, 5.

forme au premier. Déjà avant de lire les *Ennéades*, il admirait l'œuvre accomplie par les disciples du Christ et leur vie exemplaire, en d'autres termes, la catholicité de l'Eglise et sa sainteté. Il inclinait, par conséquent, à se faire Chrétien. Mais il ne l'est devenu définitivement que parce qu'il a cru rester ainsi un pur Platonicien. Même dans la suite, il a tenu quelque temps à la doctrine de Plotin bien plus qu'au dogme catholique.

Les autres textes de la même période établissent ce dernier point d'une façon encore plus précise. Le nouveau converti y mentionne à peine quelquefois les « mystères » chrétiens (1), et le nom même dont il se sert est emprunté à la langue du Néoplatonisme (2). Par contre, il y parle à tout instant de la « philosophie » à laquelle il vient de se rallier, et il la présente comme le plus haut idéal qu'on puisse rechercher (3), comme le « port » par lequel on arrive à la vie bienheureuse (4), le « sanctuaire sacrosaint » où les lettrés doivent entrer par des portes peintes et bien dorées (5), la « vraie et solide demeure » qui convient à ses disciples comme à lui-même (6). La sagesse, dit-il, se réclame tantôt de l'autorité, tantôt de la raison. La première impose la foi, la seconde procure, au contraire, la science. Mais l'une se trouve à la portée de la foule, l'autre n'est accessible qu'à une élite. L'une est donc utile et même nécessaire, l'autre demeure pourtant bien supérieure Aussi est-ce cette dernière qu'il recherche avant tout (7).

Encore, dans ses premiers écrits, ne se flatte-t-il pas d'en avoir une connaissance bien ferme. Selon ses propres expressions, il n'est pas un sage, mais il espère le devenir (8). Il a, en philosophie, l'inexpérience d'un enfant (9). Il vient d'arriver au port

(1) *Cont. Acad.*, II, 1 ; III, 42 ; *De beat. vit.*, 18 ; *De ord.*, II, 15, 16, 46.

(2) *Enn.*, VI, 9, n. 11. Cf. Bouillet, *op. cit.*, t. III, p. 608-610.

(3) *Cont. Acad.*, I, 3 ; II, 3 *init.*, 8 *init.*

(4) *De beat. vit.*, 1-5. Cf. *Cont. Acad.*, II, 1.

(5) *De ord.*, I, 31. Cf. *Enn.*, I, 6, n. 7 *init.* et 8 *init.*

(6) *De ord.*, I, 9.

(7) *Cont. Acad.*, III, 43, *vers. fin.* Cf. *De ord.*, II, 26.

(8) *Cont. Acad.*, I, 3 *fin.* ; II, 2 *fin.*, 6 *init.*, 9 *fin.* ; III, 12, 17, 23, 27, 43.

(9) *De ord.*, I, 13 ; *Epist.*, IV, 2.

de la vérité, mais il ne sait où aborder (1). Même après avoir lu Plotin et Paul, il a continué quelque temps de regarder le probabilisme académique comme un système très solide et fort bien défendu ; il n'a été détrompé qu'à la suite de longues réflexions (2). Il n'a acquis encore aucune conviction bien sûre, car il hésite même sur la question de l'âme (3). Il sait qu'il doit mépriser les choses qui passent pour celles qui demeurent, mais il continue d'ignorer ces dernières (4). Son ignorance est même si grande qu'il ne peut s'empêcher d'en pleurer et qu'il n'arriverait pas à sécher ses larmes, s'il ne comptait augmenter son savoir (5).

De telles réflexions sont significatives. Augustin n'a pas accepté d'emblée le Néoplatonisme. Il ne se l'est approprié que lentement et par degrés. Sa première lecture des *Ennéades* lui a donné une direction très spiritualiste mais imprécise. Elle a modifié ses aspirations plutôt que ses idées. Aussi devons-nous considérer particulièrement l'évolution qui a suivi et nous la représenter autrement que lui-même ne l'a fait au cours des *Confessions*.

(1) *De beat. vit.*, 5 *init.*
(2) *Cont. Acad.*, III, 34, *init*
(3) *De beat. vit.*, 5.
(4) *Solil.*, I, 5.
(5) *Solil.*, II, 1.

CHAPITRE DEUXIÈME

CONVERSION MORALE

Si on devait en croire l'évêque d'Hippone, sa conversion intellectuelle aurait vite abouti à une brusque et complète acceptation de l'ascétisme chrétien. Seulement les explications qu'il donne à ce sujet renferment plus d'une invraisemblance. Ses écrits antérieurs leur opposent, d'ailleurs, sur divers points, de formels démentis.

I

D'après les *Confessions*, lorsqu'Augustin eut lu les livres des Platoniciens et les Epîtres de Paul, il connaissait, d'une façon certaine, la « vie éternelle » et la « voie » qui y conduit ; il était, en d'autres termes, un Chrétien convaincu ; mais il se demandait encore ce que pratiquement il devait faire pour affirmer ses convictions et pour vivre selon le Christ. Il voyait l'Eglise remplie d'une foule de gens qui avaient des mœurs très dissemblables, dont certains menaient une existence assez mondaine, tandis que d'autres faisaient profession d'ascétisme, et il penchait tantôt vers les uns et tantôt vers les autres. Il ne tenait plus ni aux richesses, ni aux honneurs. Mais il ne croyait pas pouvoir se passer d'une femme. Il se voyait, par là même amené à compter avec les soucis du ménage et avec toutes les préoccupations matérielles dont il eût voulu, d'autre part, s'affranchir. La « voie étroite » de l'Evangile lui plaisait, mais il n'avait pas le courage de s'y engager (1).

(1) *Conf.*, VIII, 12.

Dans son embarras, il résolut d'aller demander conseil à un prêtre déjà âgé, du nom de Simplicien, Chrétien de vieille date, qui avait été le maître d'Ambroise et sur l'expérience duquel il comptait beaucoup (1). Il lui fit donc connaître son passé, et il lui expliqua quel bouleversement venait de produire en son esprit la lecture de quelques écrits platoniciens, traduits du grec par l'ancien rhéteur Victorin, mort, lui avait-on dit, dans la foi de l'Eglise. Là-dessus, le vieillard le félicita d'être tombé sur une philosophie qui faisait constamment intervenir le Dieu suprême et le Verbe divin, plutôt que sur toute autre doctrine plus ou moins décevante, qui se serait arrêtée aux « éléments du monde ». Puis, il lui conta l'édifiante histoire du traducteur. Ce Victorin, que lui-même avait connu très personnellement à Rome était, en son temps, un maître fort instruit. Il avait étudié tous les arts libéraux, lu et approfondi beaucoup d'ouvrages philosophiques, formé à son école un grand nombre de nobles sénateurs et obtenu la faveur insigne de se voir élever une statue sur le forum romain. Longtemps il pratiqua le culte des idoles et celui des mystères qui jouissait alors d'une grande vogue, se prosternant devant l'aboyeur Anubis et d'autres monstres divinisés, qui avaient pris la place des anciens dieux nationaux, mettant sa grande éloquence à leur service et se rendant redoutable à tous les Catholiques qui voyaient en lui la « citadelle du diable ». Or l'étude de l'Ecriture et d'autres livres orthodoxes, à laquelle il se livrait avec le plus grand soin, l'amena peu à peu à modifier sa manière de voir. Un jour, il dit à Simplicien : « Sachez que maintenant je suis Chrétien ». A quelque temps de là, il se fit conduire par lui à l'Eglise et inscrire sur la liste des catéchumènes, sans craindre les critiques et les désagréments que lui attirerait sa volte-face ; puis, quand vint le jour de son baptême, il prononça sa profession de foi, non en secret, comme on crut, par ménagement, devoir le lui

(1) *Conf.*, VIII, 1 *fin.*, 3 *init.* Ce Simplicien succéda en 397 à Ambroise sur le siège épiscopal de Milan. Augustin, devenu, vers la même époque, évêque d'Hippone, lui adressa, peu après, pour répondre à « diverses questions », deux livres importants, où sa doctrine de la grâce commence à se préciser (P. L., t. XL, c. 107-147). La place importante qu'il lui donne dans le récit de sa conversion s'explique par ces circonstances nouvelles bien plus que par les rapports qu'il a eus autrefois avec lui, car ceux-ci paraissent avoir été assez peu importants.

offrir, mais, selon l'usage, en présence de tout le peuple, chez qui sa seule apparition déchaîna des transports d'enthousiasme. Enfin, quand eut paru l'édit de l'empereur Julien qui interdisait aux disciples du Christ d'enseigner la littérature et l'éloquence, il aima mieux abandonner son école que trahir sa foi (1).

Augustin fut très frappé par ce grand exemple, et il songea, tout de suite, à l'imiter. Mais il n'osait s'y décider encore. « Tout à l'heure, se disait-il, encore un peu de temps ! ». Et les heures se succédaient et le temps passait sans qu'il s'arrêtât à une résolution bien ferme (2).

Plus décisive devait être une conversation qu'il eut à quelque temps de là avec un haut employé de la cour impériale, Africain comme lui, du nom de Pontitien. Ce compatriote, étant un jour allé le voir pour une affaire, et l'ayant rencontré avec Alype devant une table sur laquelle se trouvait un manuscrit des *Epîtres* de Paul, le félicita très vivement de prendre goût à un tel livre. De là il vint bientôt à lui parler d'Antoine, le grand anachorète, dont le nom, célèbre dans toute la chrétienté, était encore inconnu au jeune rhéteur ainsi qu'à son ami (3). Comme l'un et l'autre ignoraient tout de la vie monastique, il leur conta ce qu'il savait des Pères du désert (4). Il leur apprit qu'aux portes même de Milan de bons religieux s'appliquaient, sous la direction d'Ambroise, à imiter ces sublimes modèles. Par la même occasion, il leur conta un fait dont il avait été témoin à Trèves, pendant qu'il se trouvait dans cette ville auprès de l'empereur. Un après-midi, il était allé se promener dans la

(1) *Conf.*, VIII, 3-5. Augustin ajoute dans la *Cité de Dieu* (X, 29, n. 2) : « J'ai souvent ouï dire (solebamus audire) au saint vieillard Simplicien, devenu dans la suite évêque de Milan, qu'un Platonicien (quidam Platonicus) aurait voulu que le commencement de l'Evangile (johannique) fût écrit en lettres d'or et mis en évidence sur le faîte de toutes les Eglises ». Ce « Platonicien » n'est autre, selon toute apparence, que Victorin, dont les écrits chrétiens (*De generatione divini Verbi, Adversus Arium, De Homoousio recipiendo*, P. L., t. VIII, c. 999 et suiv.) développent particulièrement la doctrine du Verbe.

(2) *Conf.*, VIII, 10-12.

(3) *Conf.*, VIII, 14. Pontitien doit avoir lu la *Vie de saint Antoine* écrite par Athanase et traduite en latin par Evagre d'Antioche (P. G., t. XXVI, c. 835-976). Il en parle expressément dans la suite de son récit.

(4) *Conf.*, VIII, 14. Pontitien pouvait les connaître déjà par la *Vie de saint Antoine* et aussi par la *Vita Pauli monachi*, écrite par Jérôme vers 376 (P. L., t. XXIII, c. 53-60).

campagne avec trois de ses amis. Bientôt, en compagnie de l'un d'entre eux, il s'écarta des deux autres. Ceux-ci, allant à l'aventure, entrèrent dans une cabane habitée par plusieurs religieux, et ils y trouvèrent la *Vie de saint Antoine*. L'un en fit la lecture et il fut si émerveillé que bientôt, s'arrêtant, il dit à son camarade : « Dis-moi, où voulons-nous en venir avec tous nos efforts ? Pouvons-nous, au Palais, rien souhaiter de mieux que l'amitié de l'empereur ? N'est-il pas plus désirable, plus sûr et plus aisé de devenir les amis de Dieu ? ». Puis, après avoir parcouru quelques nouvelles pages, il n'y tint plus : « C'en est fait, s'écria-t-il. Je ne veux désormais travailler que pour Dieu, et j'entends commencer à cette heure, ici même ». Son compagnon se rangea à son avis et ils restèrent dans la cabane au lieu de rentrer au palais. Tous deux devaient se marier bientôt. Leurs fiancées, apprenant cette soudaine résolution, imitèrent leur exemple et optèrent aussi pour la vie religieuse (1).

Pendant tout ce récit, Augustin « se rongeait intérieurement ». Il se rappelait avec amertume ses hésitations passées, et il se disait que, pour lui aussi, le temps était venu d'en finir, bien qu'il sentît d'autant mieux les difficultés d'un changement de vie qu'il les voyait plus proches (2). Quand il fut seul avec Alype, la crise qui depuis longtemps se préparait éclata soudain : « Qu'avons-nous entendu ? dit-il, tout troublé, à son ami. Les ignorants se lèvent et ravissent le ciel, et nous, avec notre science morte, nous nous roulons dans la chair et le sang ! Est-ce parce qu'ils nous ont précédés que nous rougissons de les suivre ? Ne rougirons-nous point, plutôt, de n'avoir pas seulement la force de les suivre ? » Tout en parlant ainsi, il passa, en compagnie de son ami, dans un petit jardin attenant à son logement. Il était dans un « délire salutaire », tout frémissant (3). « Finissons-en tout de suite ! » se répétait-il, et, en effet, il faisait effort pour en finir. Mais ses anciennes passions, comme

(1) *Conf.* VIII, 14-15. Un fort courant d'ascétisme agitait, vers la même époque, tout l'Occident chrétien. Nous le voyons particulièrement représenté en Espagne par Priscillien, en Gaule par Martin de Tours et en Italie par Jérôme comme il le sera bientôt en Afrique par Augustin. Grâce à la prédication d'Ambroise il était particulièrement sensible à Milan.

(2) *Conf.*, VIII, 15-18.

(3) *Conf.*, VIII, 19-20.

de vieilles amies, le tiraient par derrière et lui disaient : « Vas-tu donc nous quitter ? », et l'habitude lui criait : « Penses-tu pouvoir vivre sans elles ? » Mais ces voix allaient en perdant de leur force. La chasteté lui apparaissait au contraire, plus séduisante que jamais, et elle lui lançait des appels de plus en plus pressants : « Ne pourras-tu donc pas, lui disait-elle, ce qu'ont pu ceux-ci et ceux-là ? Comment tous l'ont-ils pu, sinon grâce au Seigneur leur Dieu ? Réfugie-toi en lui et ne crains rien. » Bientôt une véritable tempête se déchaîna, suivie d'une pluie de larmes (1). Ne se sentant plus maître de lui, il s'était éloigné d'Alype, qui le regardait avec stupeur, et il était allé se réfugier sous un figuier voisin, pour pleurer plus librement : « Jusques à quand, Seigneur, s'écriait-il, jusques à quand serez-vous irrité contre moi ? Ne vous souvenez pas de mes iniquités passées. » Et il poussait des cris lamentables : « Jusques à quand ? Jusques à quand ? Demain et encore demain ? Pourquoi pas aujourd'hui ? Pourquoi ne pas mettre fin, sur l'heure, à ma misère (2) ? ».

Or, tout à coup, il entendit, d'une maison voisine, une voix semblable à celle d'un jeune homme ou d'une jeune fille, qui chantait à diverses reprises : « Prends et lis ! Prends et lis ! » Comme il ne connaissait aucun refrain semblable, il crut à un avertissement que lui donnait le ciel (3). Il venait d'apprendre qu'Antoine, entrant dans une Eglise, avait su ce que Dieu demandait de lui par une phrase de l'Evangile qui se lisait à ce moment-là même (4). Il se dit qu'une indication semblable pouvait lui être donnée par le moyen de l'Ecriture (5). Il se leva donc et revint à l'endroit où se trouvait Alype, pour y prendre le livre de l'Apôtre qu'il y avait laissé. L'ouvrant au hasard, il tomba sur ces mots : « Ne vivez pas dans les festins et dans l'ivresse, ni dans la débauche et dans l'impureté, ni dans les disputes et dans la jalousie, mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à contenter les désirs de la chair »

(1) *Conf.*, VIII, 25-27.

(2) *Conf.*, VIII, 28.

(3) *Conf.*, VIII, 29 *init.*

(4) *Conf.*, VIII, 29. Cf. *Vita Antonii*, 2. P. G., t. XXVI, c. 841.

(5) *Conf.*, VIII, 29. Ce genre de divination s'accorde bien avec l'état d'âme d'Augustin et celui de son entourage (V. *supra*, p. 45-47 et 366).

(*Rom.*, XIII, 13). Il n'éprouva pas le besoin d'en lire davantage. Une lumière subite et bienfaisante venait de briller dans son esprit et d'en chasser les ténèbres du doute. Il ferma le livre, après en avoir marqué l'endroit providentiel, et il conta ce qui venait d'arriver à Alype. Celui-ci voulut voir de ses yeux le texte révélateur, puis, poussant sa lecture plus loin que son ami, il lut la phrase suivante : « Recevez celui qui est infirme dans la foi », et il se l'appliqua à lui-même. Tous deux étaient définitivement gagnés à Dieu, et ils se hâtèrent de porter la bonne nouvelle à Monique (1).

Ces faits se passaient vingt jours seulement avant les vacances d'automne (2). Tout de suite, Augustin fut résolu à quitter sa chaire dès que l'année scolaire aurait pris fin, afin de ne plus vendre des armes à des mondains qui ne voulaient s'en servir que pour leur perte (3). Il se serait même retiré sur le champ, tant son impatience était grande, s'il n'avait craint qu'une retraite si brusque, qui n'eût pas manqué d'être fort remarquée, ne fût attribuée à un besoin fâcheux d'attirer sur lui l'attention du public. Il tenait à éviter tout éclat (4). Une indisposition prolongée, dont il souffrait alors, lui en donna le moyen et lui fournit une excuse naturelle. Dans le courant de l'été, par suite d'un travail excessif, ses poumons s'étaient beaucoup fatigués. Il respirait difficilement, il éprouvait des douleurs de poitrine et ne pouvait parler à voix bien haute ni bien longtemps. Il en avait été d'abord très affecté, à cause de la nécessité où il avait vu qu'il serait prochainement réduit de renoncer, au moins pour un certain temps, à son enseignement. Il s'en réjouit, tout au contraire, quand des motifs religieux l'eurent décidé à quitter définitivement sa chaire, parce qu'il vit dans ce malaise un excellent motif à mettre en avant pour faire accepter sa retraite (5). Seuls ses amis connaissaient à ce sujet ses véritables sentiments (6).

Parmi eux était un grammairien milanais, nommé Vérécun-

(1) *Conf.*, VIII, 29-30.

(2) *Conf.*, IX, 2 *circ. init.*

(3) *Conf.*, IX, 2.

(4) *Conf.*, IX, 3.

(5) *Conf.*, IX, 4.

(6) *Conf.*, IX, 2 *fin.*

dus (1), qui, quelque temps auparavant, s'était adjoint Nébride en qualité d'auxiliaire (2), et qui, sans être encore Chrétien, aspirait à vivre selon l'esprit de l'Evangile, mais en était empêché par sa femme, pourtant déjà croyante (3). Tout en regrettant vivement de voir s'éloigner le jeune rhéteur, il lui offrit la jouissance provisoire d'une maison de campagne qu'il possédait aux environs de Milan, à Cassiciacum (4). Augustin, ayant accepté, s'y rendit dès qu'il fut libre, en compagnie de ses intimes (5) et il s'y prépara au baptême par l'étude des Ecritures et la prière. Dans sa retraite il lut et il médita notamment avec un grand profit les Psaumes de David. Plus il s'en pénétrait, plus il les admirait. Dans son enthousiasme, il aurait voulu les chanter au monde entier, et surtout aux Manichéens qu'il venait de quitter. Ceux-ci ne les admettaient point, mais il ne doutait pas que tous ne les eussent entonnés de bon cœur avec lui s'il eût pu seulement se faire entendre à eux (6). Il aimait particulièrement le Psaume quatrième : « Comme je l'invoquais, le Dieu juste m'a exaucé », et il en constata la vérité d'une façon particulièrement sensible. Souffrant, un jour, d'un violent mal de dents, qui ne lui permettait seulement pas de parler, il demanda à ses amis, par quelques mots écrits sur une tablette, de vouloir bien prier avec lui pour sa guérison. Tous se mirent à

(1) *Conf.*, IX, 5 *init.*

(2) *Conf.*, VIII, 13.

(3) *Conf.*, IX, 5. Augustin ajoute à ce sujet : Nec Christianum esse alio modo se velle dicebat quam illo quo non poterat. Ceci veut dire que Verecundus identifiait la pratique du vrai Christianisme avec celle de l'ascétisme, par là même avec celle de la continence conjugale. Le contexte et la perspective générale du récit des *Confessions* montrent qu'Augustin pensait de même. Ainsi s'explique la grande difficulté qu'il éprouva à se faire chrétien.

(4) *Conf.*, IX, 5. La localité n'a pu être identifiée d'une façon précise. « Si le jeune Licentius, dit L. Bertrand, n'a pas trop sacrifié à la métaphore dans ces vers où il rappelle à Augustin « les soleils révolus parmi les hautes montagnes de l'Italie », il est probable que le domaine de Vérécundus était situé sur les premières ondulations montagneuses qui aboutissent à la chaîne de la Brianza. Aujourd'hui encore les riches Milanais ont, de ce côté-là, leurs maisons de campagne » (*Saint Augustin*, p. 256).

(5) *Conf.*, IX, 7. Il emmenait avec lui sa mère Monique, son fils Adéodat, son frère Navigius, ses cousins Lastidianus et Rusticus, ses élèves Licentius et Trygetius, ainsi que son ami Alype. V. *infra*, p. 402.

(6) *Conf.*, IX, 7. 8.

genoux et la douleur atroce qu'il éprouvait disparut sur le champ, avec une telle rapidité qu'il en fut stupéfait (1).

Après les vendanges, il se démit officiellement de sa chaire, en allégnant la résolution qu'il avait prise de se consacrer à Dieu, ainsi que le mauvais état de sa santé (2). En même temps, il écrivit à l'évêque de Milan, pour lui dire son intention d'appartenir désormais à l'Eglise, et pour lui demander quels livres il pourrait lire afin de se préparer à y entrer (3). Ambroise lui recommanda le recueil d'Isaïe, sans doute, suppose-t-il, à cause de la grande place qu'y tient la « conversion des Gentils ». Mais les difficultés qu'il y rencontra dès la première leçon ne lui permirent pas d'en pousser plus avant la lecture (4). Au moment voulu, c'est-à-dire entre l'Epiphanie et le commencement du Carême de 387 (5), il revint à Milan, pour s'y inscrire parmi les Catéchumènes qui désiraient recevoir le baptême à la fête de Pâques (6). Il était accompagné d'Alype, qui allait, dans son esprit de sacrifice, jusqu'à marcher nu-pieds sur la terre glacée, et d'Adéodat, qui, tout en n'étant encore âgé que de quinze ans, montrait une maturité étonnante et un génie « effrayant » (7). Enfin, il fut baptisé avec eux, et il en éprouva une joie ineffable, pendant que résonnaient à ses oreilles

(1) *Conf.*, IX, 8 et 12. Augustin fait allusion à un violent mal de dents dont il vient de souffrir, dans la première partie des *Soliloques* (I, 21), qui a dû être écrite à Cassiciacum en novembre 386 (V. *infra*, p. 406-407).

(2) *Conf.*, IX, 13 *init.*

(3) *Conf.*, IX, 13.

(4) *Conf.*, IX, 13 *fin.*

(5) Ubi tempus advenit quo me nomen dare oporteret... (*Conf.*, IX, 14). Ambroise constate, dans une homélie (*Comment. in Luc.* IV, 76), qu'à l'Epiphanie il a invité les catéchumènes désireux de recevoir le baptême à donner tout de suite leur nom, et qu'aucun ne s'est encore présenté. Ohlman en a conclu (*De dialogis Augustini in Cassiciaco scriptis*, Strasbourg, 1897, in-8°, p. 26), qu'Augustin a dû quitter Cassiciacum à l'occasion de la même fête, par conséquent dès le début de janvier 387. Le fait est possible mais non certain. Le texte d'Ambroise suppose que les registres restent encore ouverts après l'Epiphanie. Sans doute suffisait-il, à Milan comme ailleurs, de s'inscrire au début du Carême. En tout cas, d'après la suite du texte, le froid était encore très vif quand Augustin retourna à Milan.

(6) Sur cette immatriculation des candidats au baptême on peut lire le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Catéchuménat*, t. II, c. 1.976.

(7) *Conf.*, IX, 14.

charmées les chants ecclésiastiques introduits depuis peu par Ambroise (1).

Désormais, les vœux de sa mère étaient réalisés. Monique pouvait sortir sans regret de ce monde. Partie, peu après, de Milan, avec Augustin et tout son entourage, pour retourner en Afrique, où la petite société devait se consacrer au service de Dieu (2), elle arriva, très déprimée par les fatigues d'un long voyage, au port d'Ostie, près duquel elle dut attendre une occasion propice pour s'embarquer (3). Un soir, elle eut là avec le nouveau converti un entretien tout surnaturel, où son âme, s'élevant sans effort des choses visibles aux invisibles, semblait déjà s'échapper de ce monde (4). Cinq jours plus tard, elle était saisie par les « fièvres », et, après neuf jours de maladie, au cours desquels elle prodigua les témoignages de son affection au « fils de ses larmes », elle expira doucement avec le ferme espoir de le retrouver un jour dans la patrie céleste (5). Elle lui avait donné, après la vie du corps, celle, bien plus précieuse, de l'esprit. Elle avait fait de lui un Catholique (6).

II

Tout le récit qu'on vient de lire est fort beau et fort bien ordonné. De plus, les faits qu'il rapporte sont trop circonstanciés et dénotent une sincérité trop évidente pour n'être pas matériellement vrais. Il risque cependant de ne donner qu'un aspect de la vérité et de contenir plusieurs graves erreurs.

D'une manière générale, Augustin y présente sa conversion morale comme une simple acceptation de l'idéal chrétien. On aura déjà quelque peine à adopter son point de vue, si on se rap-

(1) *Conf.*, IX, 14 *fin*.

(2) *Conf.*, IX, 17. Ce retour s'explique suffisamment par l'amour du pays natal et par le souci des intérêts laissés en souffrance à Thagaste. Peut-être, cependant, fut-il provoqué par l'approche des troupes de l'usurpateur Maxime, qui, vers la fin d'août 387, franchissaient les Alpes et marchaient sur Milan.

(3) *Conf.*, IX, 23 *init*.

(4) *Conf.*, IX, 23-26.

(5) *Conf.*, IX, 27-28, 30.

(6) *Conf.*, IX, 17.

pelle en quels termes il a parlé un peu plus haut de l'action que les écrits platoniciens ont exercée sur lui. Une étude attentive des textes ne fera que fortifier cette impression première.

Dans ce qu'il dit des propos qui lui furent tenus par Simplicien et par Pontitien, l'auteur des *Confessions* cherche visiblement, comme évêque et comme moine, à se rattacher au successeur d'Ambroise et aux disciples d'Antoine. Mais cette seule remarque nous amène à nous demander, s'il n'a pas plus ou moins exagéré la portée des deux entretiens.

De fait, lui-même constate qu'auparavant déjà il éprouvait une grande aversion pour l'existence qu'il menait dans le monde. Il aimait la voie étroite de l'Evangile, bien qu'il hésitât encore à la suivre. Il n'avait pas le courage de se résoudre à pratiquer la chasteté, mais il savait que le Christ avait proposé à ses disciples l'exemple des eunuques « qui se sont châtrés pour le royaume des cieux » (*Matt.*, XIX, 12) (1). Cet idéal lui avait été proposé, depuis de longues années, par les Manichéens (2). Il n'avait donc pas besoin d'en être instruit. On peut dire seulement que les exemples de Victorin, ceux surtout d'Ambroise et de ses nombreux imitateurs l'aidèrent à s'en mieux pénétrer et lui donnèrent le stimulant moral dont il avait besoin.

Encore, dans la façon dont il établit ce dernier point, peut-on juger son témoignage fort sujet à caution. Sa description des combats qui se livraient en lui lors du récit de Pontitien est l'œuvre d'un rhéteur qui vise constamment à l'effet. Des détails aussi évidemment fictifs que l'apparition des passions et celle de la chasteté donnent lieu de craindre que d'autres, en apparence plus naturels ne soient pas plus exacts (3). Toute la scène s'inspire des textes célèbres de Paul relatifs à la lutte de l'esprit et de la chair (*Rom.*, VII, 22-23) (4). De plus, elle vise à établir contre les Manichéens qu'au lieu d'être nécessairement portés vers le bien ou vers le mal, nous restons toujours libres de faire l'un ou l'autre (5). Elle est donc doublement tendancieuse.

(1) *Conf.*, VIII, 1-2.

(2) V. *supra*, p. 139-143.

(3) V. *Conf.*, IX, 25-28.

(4) Augustin y fait nettement allusion dès le début de son récit (*Conf.*, VIII, 11 *init.*, 12 *fin.*).

(5) Augustin interrompt même quelque temps son récit pour mieux faire ressortir cette conclusion (*Conf.*, VIII, 22-34).

Les propos qu'Augustin déclare avoir tenus en l'occurrence sont fort précis. Mais on peut s'étonner de leur précision même, si l'on songe qu'il était alors dans une sorte de « délire » (1) et qu'il ne les a mis par écrit que quatorze ans plus tard. Il y parle le langage des Psaumes (2). Or, avant d'aller à Cassiciacum, il était trop peu familiarisé avec eux pour les citer ainsi de mémoire et tout spontanément (3). Il s'y montre fort préoccupé par l'idée du pardon divin (4). Mais un peu auparavant, et même dans la suite, il était, dit-il, encore plein d'orgueil (5). Tous ces traits dénotent un théologien désireux de montrer la misère de notre nature et le besoin que nous avons de Dieu plutôt qu'un historien soucieux d'exactitude.

Les incidents auxquels il attribue sa conversion finale sont sans doute plus réels, mais semblent trop insignifiants pour avoir eu sur lui l'influence considérable qu'il leur accorde. Le refrain inconnu qu'il a entendu d'une fenêtre voisine (6) constituait un fort médiocre indice d'intervention divine. Les paroles mêmes de Paul (*Rom.*, XIII, 13-14) qui l'ont si vivement affecté (7) lui convenaient fort peu. Elles se rattachaient, d'une manière générale, à une annonce de l'imminence du dernier jour, dont il n'avait alors aucun souci, et, plus précisément, à une distinction des « ténèbres » et de la « lumière », qui, à d'autres moments, aurait pu fortifier en lui la foi manichéenne, au lieu de l'attirer vers le Catholicisme. Surtout, elles s'ouvraient par un conseil assez vulgaire, qui a été omis dans les *Confessions*, celui de « marcher honnêtement, comme en plein jour », et elles ne faisaient que développer ce thème, en recommandant de fuir

(1) Insaniebam salubriter (*Conf.*, VIII, 19, *circ. med.*).

(2) Cf. *Conf.*, VIII, 28 *fin.* et *Ps.*, VI, 4 ; LXXVIII, 5, 8.

(3) Après avoir lu les écrits des « Platoniciens », Augustin ignorait encore la Bible (*Conf.*, VII, 26, *fin.*). Il la parcourut peu après, mais son attention se porta plutôt sur les Epîtres de Paul (*Conf.*, VII, 27, *init.*; cf. *Cont. Acad.*, II, 5 *fin.*). D'ailleurs, entre cette lecture et la scène du jardin trop peu de temps s'est écoulé et son enseignement lui a laissé trop peu de loisirs pour qu'il ait bien pu s'assimiler le texte même de l'Ecriture.

(4) « Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum » (*Conf.*, VIII, 28 *fin.*).

(5) *Conf.*, VII, 26 et IX, 7.

(6) *Conf.*, VIII, 29.

(7) *Conf.*, VIII, 29.

« les festins et l'ivresse, la luxure et l'impudicité, la dispute et la jalousie », pour « revêtir le Christ ». Or Augustin avait toujours évité les excès de table, il n'était point débauché, il ne voulait du mal à personne, et, en se faisant Chrétien il aspirait à un idéal beaucoup plus élevé que celui qui se présentait là. D'autre part, il était, sans nul doute, « infirme dans la foi », et la phrase suivante de Paul visait plutôt les croyants éprouvés en les invitant à prendre soin des néophytes. Comment a-t-il pu être déterminé par d'aussi pauvres arguments à rompre définitivement avec le monde, sinon parce que l'idée d'une telle rupture s'imposait déjà auparavant à lui ?

Encore a-t-on le droit de se demander si, à cette occasion, il n'a point exagéré l'étendue de son renoncement. Est-ce bien uniquement pour obéir à sa conscience qu'il a pris le parti d'abandonner sa chaire ? On peut en douter, quand on lit qu'il eût dû, d'ailleurs, s'y résigner pour raison de santé (1). Si c'est le premier motif qui a prévalu, pourquoi n'a-t-il pas sacrifié tout de suite un enseignement qu'il jugeait immoral ? Il explique, avec quelque embarras, qu'il ne voulait point provoquer d'importunes critiques (2). Mais il eût pu fort bien les éviter en alléguant, comme il l'a fait ensuite, la maladie de poitrine dont il souffrait. S'il n'a pas d'abord invoqué ce motif, c'est sans doute parce qu'il ne se sentait pas très pressé de renoncer à son enseignement. Il y mettait si peu de hâte qu'au lieu de donner sa démission avant de quitter Milan, il l'a envoyée seulement de Cassiciacum à la fin des vacances (3). Une attente si prolongée ne donne-t-elle pas lieu de penser qu'il a voulu se réserver jusqu'au dernier moment ?

Lui-même parlant du séjour prolongé qu'il a fait dans la villa de Verecundus, note en passant qu'il a rédigé là des *Dialogues*, des *Soliloques* et des *Lettres* « qui respirent encore l'orgueil de l'école » (4). Cette seule remarque suffirait à montrer qu'en ce temps-là son état d'âme était fort différent de celui qu'il vient de nous décrire.

L'entretien engagé à Ostie entre lui et sa mère impose la

(1) *Conf.*, IX, 4, *circ. init.* Cf. *De ord.*, I, 5.
(2) *Conf.*, IX, 2.
(3) *Conf.*, IX, 13 *init.*
(4) *Conf.*, IX, 7.

même conclusion. Il porte la marque personnelle d'Augustin beaucoup plus que celle de Monique (1). Or il paraît beaucoup plus inspiré par le Néoplatonisme que par le Christianisme. Çà et là quelques expressions et même quelques phrases sont empruntées à la Bible ; mais elles cadrent assez peu avec le contexte et elles ne constituent que des gloses tardives (2). Le thème général rappelle plutôt la dialectique de Plotin, et plus précisément un passage important du premier livre de la cinquième *Ennéade*, destiné à montrer par quelle ascension graduelle l'âme s'élève jusqu'à Dieu (3). Ainsi Augustin dément sa propre thèse à travers l'ensemble du récit consacré à la faire valoir.

III

L'étude des écrits composés à Cassiciacum et de ceux qui les ont immédiatement suivis confirme et précise les résultats auxquels la critique interne des *Confessions* nous a conduits. Bien que les traits personnels y abondent, nous n'y voyons mentionner ni l'entretien de Simplicien, ni celui de Pontitien, ni la scène du jardin. Il ne faut certes pas en conclure que ces divers incidents n'ont pas vraiment eu lieu, mais on peut, sans nul doute, en déduire que leur portée a été assez restreinte. Nous y relevons, par ailleurs, divers détails qui renforcent cette impression première.

Déjà l'auteur du *Contra Academicos* raconte, en décrivant sa conversion récente, qu'une fois qu'il eut lu « les livres bien remplis » de Plotin, et avant même qu'il leur eût comparé les *Epîtres* de Paul, aucune « attache de cette vie mortelle » ne pouvait plus le retenir (4). Il reconnaît donc que c'est surtout sous l'influence du Néoplatonisme et sans grands combats intérieurs qu'il s'est détaché du monde.

(1) Augustin lui-même l'insinue, car il remarque en terminant : Dicebam talia, et si non isto modo et his verbis (*Conf.*, IX, 26, *init.*).

(2) Le texte d'Augustin cité dans la note précédente donne à entendre que la forme du récit risque d'être inexacte.

(3) Cf. *Conf.*, IX, 25 et *Enn.*, V, 1, n. 2. La concordance étroite de ces deux textes a déjà été remarquée par Bouillet, *op. cit.*, t. III, p. 6, not. 1, et p. 579, not. 1.

(4) *Cont. Acad.*, II, 5. V. *supra*, p. 379-380.

Il s'exprime d'une façon analogue au début du traité *De la vie bienheureuse* qu'il a écrit vers le même temps. Après y avoir expliqué comment il s'était longtemps égaré dans les eaux du Manichéisme et laissé emporter à la dérive dans celles de la Nouvelle Académie, puis, comment il avait été ramené vers le port de la sagesse par les propos spiritualistes d'Ambroise et de Théodore, il ajoute, en s'adressant à ce dernier : « L'attrait trompeur de la femme et des honneurs m'empêchait, je l'avoue, de voler promptement dans le sein de la philosophie. Je voulais atteindre d'abord ce double but, pour m'élancer ensuite à pleines voiles et à force de rames vers cet asile et me reposer là, ce qui n'a été accordé qu'à un petit nombre d'hommes privilégiés. Mais après avoir lu quelques livres de Plotin, à qui j'ai su que vous étiez très attaché, et après leur avoir comparé, autant que je l'ai pu, les auteurs qui nous ont livré les saints mystères, je brûlai d'une telle ardeur que j'aurais voulu rompre toutes mes chaînes, si je n'avais été retenu par la crainte de froisser certaines personnes (1) ». Ici encore Augustin donne assez à entendre que, pour son propre compte, il n'a point tardé, ni hésité, à accepter les conséquences pratiques de sa foi, qu'il a été simplement retenu tout d'abord par le respect humain.

Dans la suite du même texte, il note, d'autre part, que c'est la seule considération de sa mauvaise santé qui lui a fait abandonner sa chaire : « Qu'est-ce qui pouvait encore me sauver, tandis que je m'attardais dans les choses vaines, demande-t-il, sinon une tempête fâcheuse en apparence, qui vînt à mon secours ? Effectivement, je fus saisi d'une si grande douleur de poitrine que ne pouvant supporter le fardeau de ma profession, qui pouvait pousser ma voile vers les Sirènes, je renonçai à tout, et je conduisis ma barque ébranlée et entr'ouverte à l'asile souhaité (2) ».

Dans le début du *Contra Academicos*, il déclare de même en parlant des biens trompeurs du monde : « Je les célébrais tous les jours et j'aurais fini par en être l'esclave, si une douleur de poitrine ne m'eût contraint à abandonner une profession tout à fait vaine et à me réfugier dans le sein de la philosophie, qui me nourrit et m'entretient aujourd'hui dans ce repos vivement

(1) *De beat. vit.*, 4.
(2) *De beat. vit.*, 4

désiré (1) ». Dans le traité *De l'Ordre*, il dit bien qu'indépendamment de cette contrainte il se proposait « de chercher un « refuge » auprès de la sagesse, mais là aussi il déclare expressément que c'est le mauvais état de sa santé qui l'a forcé « à quitter l'école (2) ».

Qu'on ne dise pas qu'une telle explication est purement officielle et ne répond point à sa pensée intime. Augustin n'a point l'habitude de parler contre sa conviction. Dans tous ces passages, d'ailleurs, il s'adresse à des amis très chers. Or lui-même observe, dans ses *Confessions*, que déjà avant son départ de Milan, ses intimes connaissaient fort bien son état d'âme et ses projets (3). De toute manière, on est donc obligé de conclure que, sur ce point, le rhéteur démissionnaire et l'évêque d'Hippone sont loin de s'accorder.

Ils ne s'entendent pas davantage au sujet du séjour de Cassiciacum. A lire les *Confessions*, on se représenterait assez bien la villa de Verecundus comme une sorte de couvent improvisé, où le temps se partageait entre la pénitence, la prière et l'étude de la Bible. Dans ses premiers écrits, Augustin la présente bien plutôt comme une maison de repos, habitée par des sages, où les divertissements matériels alternent avec ceux de l'esprit, et où les sciences profanes tiennent bien plus de place que la Bible. Nous l'y voyons occupé, pendant une partie de ses journées, à surveiller les ouvriers, à tenir les comptes, à régler en bon agriculteur les biens de son ami (4). Le reste de son temps est donné à la culture intellectuelle. Le rhéteur de la veille a si peu renoncé à ses occupations professionnelles qu'il leur consacre encore de longues heures. Il explique un jour le premier livre des *Géorgiques* et, dans la semaine qui suit, les trois autres, dont chaque soir il se fait lire une moitié (5). Il reproche à Licentius qui écrit un poème sur Pyrame et Thisbé, de trop s'adonner à la poésie, mais c'est pour l'attirer vers la philosophie, « plus attrayante que Cupidon et que Vénus » (6). C'est vers

(1) *Cont. Acad.*, I, 3.
(2) *De ord.*, I, 5.
(3) *Conf.*, IX, 2 *fin.*
(4) *Cont. Acad.*, II, 10, *circ. med.*; II, 25 *init.*
(5) *Cont. Acad.*, I, 15 et II, 10; *De ord.*, I, 26. Ce dernier texte se place chronologiquement entre les deux autres. V. *infra*, p. 403-404.
(6) *De ord.*, I, 8 *fin.*, 12 *init.*, cf. 21.

elle que lui-même se tourne de préférence. Seul avec sa raison, il s'interroge sur les progrès qu'il fait dans la connaissance du vrai, et il s'encourage à aller sans cesse de l'avant (1). Lorsqu'Alype se trouve là et que Licentius et Nébride ont bien travaillé, il les associe à ses méditations. Si le temps s'y prête, il les mène à la campagne ; si le ciel est menaçant, il descend avec eux dans la salle de bains ; la conversation s'engage, tantôt enjouée, tantôt sérieuse, toujours spirituelle ; puis, quand l'heure du repas approche, ou quand la nuit vient, il met fin à l'entretien par quelque joyeux propos (2). On croirait entendre Cicéron devisant à Tusculum avec Crassus, Antoine et ses autres amis. Visiblement, Augustin s'efforce d'imiter ce grand Maître (3). A son exemple il veut faire une œuvre qui s'impose à l'élite des lecteurs (4). Par contre, nous relevons à peine, au cours de ces premiers dialogues, quelques citations de la Bible, d'ailleurs insignifiantes (5). Pas une fois il n'y est fait allusion au baptême qu'Augustin et avec lui Alype ainsi qu'Adéodat s'apprêtent à recevoir. Nous avons tout un traité que le nouveau converti a écrit à Milan, dans les jours même où il se préparait directement à recevoir le sacrement de la régénération chrétienne (6). Pas un mot encore n'y est dit de cette grave détermination qui devait plus tard lui apparaître comme la plus importante de sa vie. Décidément le néophyte qui s'offre ici à nous est bien différent de celui que nous dépeignent les *Confessions*.

(1) *Solil.*, I, 1.

(2) Hirzel a soutenu que les dialogues augustiniens sont purement fictifs (*Der Dialog*. Leipzig. 1895. 8°. t. II, p. 377). C'est aller contre les textes les plus clairs. Augustin lui-même explique à Romanien, qu'il reproduira ses propres expressions, ainsi que celles d'Alype, et les idées de Licentius et de Trygetius (*Cont. Acad.*, I, 4.).

(3) Les dialogues de Cassiciacum s'inspirent des entretiens philosophiques de Cicéron, non seulement dans leur contenu doctrinal, dont il sera question plus loin, mais encore dans leur forme littéraire. Comme eux, ils s'ouvrent par une préface très soignée, qui les dédie à un ami en lui faisant un éloge enthousiaste de la philosophie. Comme eux, ils se déroulent dans un paysage propice, et ils sont parfois interrompus par les travaux courants. Comme eux, ils se terminent par un long monologue, qui en dégage les conclusions, et par un échange de compliments, où tous les interlocuteurs finissent par s'accorder.

(4) *De ord.*, I, 14, 20, 31-32.

(5) *Cont. Acad.*, II, 9 (*Matt.*, VII, 7) ; *De beat. vit.*, 34 (*Joh.*, XIV, 6) ; *De ord.*, I, 22 (*Psalm.*, LXXIX, 8) ; *De ord.*, II, 32 (*Joh.*, XVIII, 36).

(6) V. *infra*, p. 408-412.

Dira-t-on qu'il atténue à dessein l'expression de ses sentiments chrétiens, et qu'il accentue au contraire celle de ses goûts philosophiques, pour faire quelques concessions aux lettrés avec qui il vient de rompre (1) ? Une telle façon d'agir eût répugné à sa nature droite. Dans un passage des *Soliloques*, il la réprouve même expressément, et il se dit qu'il doit avoir souci de la vérité seule et non de la tourbe des lecteurs (2). En réalité, nulle part il ne se montre avec autant de franchise et de naturel qu'au cours de ses premiers écrits. C'est dire que, pour connaître l'état d'âme dans lequel il se trouvait quand il les a rédigés, nous devons faire appel à eux bien plus qu'aux *Confessions*. Ainsi nous sommes amenés à le considérer bien moins comme un catéchumène presque uniquement occupé de l'idéal chrétien que comme un disciple de Plotin avant tout soucieux de conformer sa vie à la doctrine du Maître. Moralement comme intellectuellement c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti, plutôt qu'à l'Evangile.

(1) Gaston Boissier, *La conversion de saint Augustin*, dans *La fin du paganisme*, 6e édition, t. I, p. 323.

(2) Nec modo cures invitationem turbae legentium, paucis ista sat erunt civibus tuis, dit la raison à Augustin (*Sol.*, I. 1. *fin.*).

CHAPITRE TROISIÈME

DOCUMENTS SUR LE NÉOPLATONISME D'AUGUSTIN

Les divers travaux dans lesquels Augustin a formulé ses convictions néoplatoniciennes se classent assez bien d'après les lieux même où ils ont été formés. Les uns ont vu le jour à Cassiciacum, dans les mois qui ont immédiatement suivi sa conversion. Les autres ont été composés un peu plus tard, à Milan, à Rome ou à Thagaste. Et les premiers se présentent comme de simples ébauches, ils posent seulement des principes, tandis que les seconds, plus précis et plus fermes, tirent des conclusions.

I

Les écrits de Cassiciacum reproduisent, pour la plupart, des entretiens réels, malgré certaines retouches inévitables qu'ils leur ont fait subir. Ils nous permettent de suivre au jour le jour, pendant un laps de temps assez considérable, les occupations du nouveau converti (1).

Peu de jours après s'être installé dans la villa de Verecundus (2), plus exactement le 10 novembre 386, Augustin se dit que le moment est venu de fixer les idées qui s'agitent en lui.

(1) Ils ont été spécialement étudiés par

Fr. Wörter, *Die Geistesentwickelung des heil. Aur. Augustinus*, p. 75-162 ;

Ohlman, *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, *Diss. phil.*, Strasbourg, 1897, in-8° ;

et W. Thimme, *Litterarish-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1908, p. 1-21.

(2) *Cont. Acad.*, I, 4.

Il veut que sa retraite soit féconde, comme l'a été, à Tusculum, celle de Cicéron (1). Aussi a-t-il convenu avec ses amis que les causeries philosophiques qu'il échangera désormais avec eux seront mises par écrit. Il n'a cessé d'exciter Licentius et Trygetius à rechercher avant tout la sagesse. Pour mieux les stimuler il vient de leur faire lire l'*Hortensius.* Il les trouve maintenant fort bien disposés, et il va essayer leurs forces en ouvrant avec eux un grand débat (2). Après s'être muni d'un sténographe (3), il réunit en un lieu propice toute la petite société qui l'entoure, puis il demande aux deux jeunes gens si on peut être heureux sans posséder le vrai (4). Là-dessus s'engage une très vive controverse, qui, sur la demande d'un des partenaires subitement pris au dépourvu, est remise à plus tard (5). Le lendemain, la discussion reprend sur le même sujet (6). Mais, comme elle a commencé tard, elle doit s'interrompre bientôt, à la tombée de la nuit (7). Le surlendemain (8), elle se renouvelle et se poursuit pendant un temps plus long, jusqu'au moment où on vient annoncer que la table est mise. Aucun des deux adversaires n'est parvenu à l'emporter sur l'autre. On conclut seulement que, si, pour être heureux, il n'est pas nécessaire de posséder le vrai, il faut, au moins, le rechercher. Augustin explique, en terminant, qu'il va envoyer par lettre à Romanien l'ensemble de cette discussion, pour lui inspirer un plus grand amour de la philosophie (9). Effectivement, dans la préface du livre, qu'il a composée sans doute peu après, il exhorte, dans les termes les plus pressants, son ancien bienfaiteur à négliger tous les biens et les soucis du monde pour se tourner entièrement vers la « sagesse », c'est-à-dire, d'après le contexte, vers les enseignements du Néoplatonisme (10). Dans son plan initial, l'ouvrage semble avoir

(1) Son nom est rappelé dès le premier entretien. *Cont. Acad.*, I, 4, *fin*

(2) *Cont. Acad.*, I, 4, *fin.*

(3) *Cont. Acad.*, I, 4, *fin.*

(4) *Cont. Acad.*, I, 5.

(5) *Cont. Acad.*, I, 10, *fin.*

(6) *Cont. Acad.*, I, 11, *init.*

(7) *Cont. Acad.*, I, 15, *fin.*

(8) *Cont. Acad.*, I, 16, *init.*

(9) *Cont. Acad.*, I, 25.

(10) *Cont. Acad.*, I, 1, 3.

été comme un pendant de l'*Hortensius* (1), bien qu'il soit devenu, peu après, un « *premier livre contre les Académiciens* » (2).

Le 13 novembre, Augustin fête le jour anniversaire de sa naissance (3). Après un déjeuner frugal, il réunit dans la salle de bains tous ses convives, Monique, Navigius, Trygetius et Licentius, ses cousins Lastidianus et Rusticus, enfin son fils Adéodat, et, pour offrir à leur esprit « un nouveau repas un peu plus substantiel », il leur demande si on est toujours heureux quand on possède ce qu'on désire (4). Il les amène bientôt à accorder qu'on ne peut l'être vraiment que par la possession de Dieu (5). Il fait, chemin faisant, une critique rapide des Académiciens, et, sur un bon mot de sa mère, qui leur reproche de tomber du haut mal, tout le monde se sépare en riant (6). Le lendemain, après le repas du matin (7), l'entretien reprend, au même endroit, sur la question de savoir quel est l'homme qui possède Dieu, mais sans aboutir, faute de temps, à une conclusion bien ferme (8). Le surlendemain, comme les nuages des jours précédents se sont dissipés, la petite société se transporte vers une pelouse voisine (9) et revient sur le problème déjà posé, pour conclure que la possession de Dieu se confond avec celle de la sagesse, que celle-ci peut donc seule assurer le bonheur (10). Les trois nouveaux entretiens ont été encore recueillis par un

(1) Licentius et Trygetius ont lu l'*Hortensius* (*Cont. Ac.*, I, 4, *fin.*), mais ne connaissent pas encore les *Académiques* (*ibid.*, II, 10, 17, 45). Leur discussion ne porte donc pas directement sur le second de ces ouvrages mais sur le premier. Celui-ci se trouve directement visé ou mis à profit dans un grand nombre de passages, p. ex. *Cont. Acad.*, I, 5 (désir du bonheur, cf. *De Trin.*, XIII, 7 et *Cont. Jul. Pel.*, VI, 26, *supra*, p. 66); définition du bonheur, cf. *De Trin.*, XIV, 26 et *Cont. Jul. Pel.*, IV, 14, *supra*, p. 67-68), *Cont. Acad.*, I, 7 (citation de Cicéron faite par Licentius), I, 9 et 23, distinction de la recherche et de la possession, cf. *De Trin.*, XIV, 12, *supra*, p. 68) etc.

(2) P. L., t. XXXII, c. 905-920

(3) *De beat. vit.*, 6 *init.*

(4) *De beat. vit.*, 6-10, *init.*

(5) *De beat. vit.*, 11 *fin.*

(6) *De beat. vit.*, 13-16 *fin.*

(7) *De beat. vit.*, 17 *init.*

(8) *De beat. vit.*, 22 *fin.*

(9) *De beat. vit.*, 23 *init.*

(10) *De beat. vit.*, 34-35.

sténographe (1), mais passablement écourtés (2), et, par endroits, altérés (3). Ils forment le livre *De la vie bienheureuse* (4), qui complète le précédent, et qui offre plus d'une analogie avec le *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron (5) mais surtout avec le quatrième traité de la première *Ennéade*, également intitulé : *Du bonheur* (6). Ils sont précédés d'une préface adressée à Théodore et toute imprégnée de Néoplatonisme, qui en explique l'origine et le but et qui a dû être écrite vers le même temps (7).

Dans l'entretien du 15 novembre, Augustin a manifesté l'intention de se livrer pendant quelques jours au repos (8). Peu après, cependant, et sans doute dès le 16 (9), les circonstances l'amènent à ouvrir une nouvelle controverse. Il a coutume de s'éveiller, la nuit, d'assez bonne heure, et de réfléchir alors sur toutes sortes de sujets. Dans une de ces insomnies, il entend l'eau tomber sur des cailloux derrière la salle de bains, et il observe que le bruit de cette chute est très inégal. Il en fait la remarque à Licentius, qui vient de frapper près de son lit pour effrayer des souris importunes. Trygetius, qui couche avec eux dans la même chambre, et qui se trouve aussi éveillé, se mêle à l'entretien (10). Bientôt une discussion s'engage sur l'enchaî-

(1) *De beat. vit.*, 15 *fin.*

(2) *De beat. vit.*, 7, *circ. med.* Plus loin (23 *circ. med.*). Augustin rappelle une parole de Monique qui n'a été rapportée nulle part. Il dit dans les *Rétractations* (I, 2) au sujet de ce même dialogue : Sane illum librum nostro in codice interruptum reperi et non parum minus habere et sic a fratribus quibusdam descriptus est.

(3) L'exposé est très confus pour la fin de la discussion du second jour et le commencement de celle du troisième jour. Logiquement le paragraphe 24 devrait venir après celui qui suit.

(4) P. L., t. XXXII, c. 959-976.

(5) Les deux traités poursuivent le même but général. L'un et l'autre se divisent en trois parties qui se situent en des lieux différents. Comme Cicéron, Augustin traite dans la première des biens matériels, dans la seconde de la vertu, dans la troisième de la sagesse. Enfin, en plusieurs endroits, il s'inspire visiblement du *De finibus* (V. *infra*, p. 429, not. 1 et 2).

(6) V. *supra*, p. 376, not. 7.

(7) *De beat. vit.*, 1-5. Cf. *Retr.*, I, 2.

(8) *De beat. vit.*, 23.

(9) Le premier entretien du *De ordine* (I, 8) rappelle une scène qui a eu lieu la veille et qui semble devoir se confondre avec un incident survenu dans la dernière des discussions précédentes (*De beat. vit.*, 34).

(10) *De ord.*, I, 6.

nement des causes et des effets ainsi que sur l'ordre qui y préside, et elle se continue jusqu'au moment où le jour paraît (1). Les interlocuteurs, s'étant levés, se dirigent vers la salle de bains. Ils rencontrent deux coqs qui se livrent un combat acharné, et leur entretien reprend de plus belle (2). Puis, fatigués de parler et désireux de fixer le souvenir de toutes les réflexions qu'ils viennent d'échanger, ils s'empressent de les écrire sur leurs tablettes, et ils ne font guère autre chose pendant le reste du jour (3). Le lendemain, de grand matin, ils reviennent au lieu habituel de leurs réunions et ils reprennent la même discussion tandis qu'un sténographe recueille leurs propos (4). Mais, bientôt, Augustin, pris de malaise, doit s'arrêter. D'ailleurs sa provision de tablettes s'épuise. Il prend donc un repos forcé (5). Les deux entretiens qu'il vient d'avoir formeront un « *premier livre de l'Ordre* » (6), qui rappellera *De divinatione* et le *De fato de Cicéron* (7), comme aussi les traités *Du destin* et *De la Providence* mis en tête de la troisième *Ennéade* (8).

Après « un petit nombre de jours » (9), deux ou trois tout au plus (10), Alype, parti dès le 12 à Milan (11), revient à Cassiciacum avec de nouvelles tablettes (12), et les conversations philosophiques reprennent de plus belle. Le 20 novembre, les amis se lèvent de bon matin, et, comme le temps est favorable, ils vont aux

(1) *De ord.*, I, 20, *init.*

(2) *De ord.*, I, 25.

(3) *De ord.*, I, 26.

(4) *De ord.*, I, 27, 29 *circ. med.*, 30 *vers. fin.*

(5) *De ord.*, I, 30, *init.* et *fin.*

(6) P. L., t. XXXII, c. 977-993.

(7) Augustin lui-même y fait clairement allusion, *De ord.*, I, 12, *init.* Cf. *ibid.*, 11 (Licentius).

(8) V. *supra*, p. 376, not. 3.

(9) *De ord.*, II, 1, *init.*

(10) C'est ce qu'on peut conclure d'un texte du *Contra Academicos* (II, 10, *init.*), qui suppose « sept jours environ de repos » entre l'interruption et la reprise de la discussion concernant les Académiciens. Il n'y a eu « repos » que par rapport à cette discussion, car le même texte ajoute que dans l'intervalle Augustin a expliqué les trois derniers livres des *Géorgiques* (cf. *De ord.*, I, 26) et qu'il a excité Licentius à abandonner la poésie pour la philosophie (cf. *De ord.*, I, 8 et 23).

(11) *Cont. Acad.*, I, 5 et 8.

(12) Il est déjà revenu quand reprend la discussion du *Contra Academicos* (II, 10, cf. 20 *fin.*).

champs s'occuper d'abord de quelques travaux urgents. Là, ils lisent au nouveau venu les conversations qu'ils ont échangées en son absence à propos des Académiciens, et, en rentrant à la maison pour le déjeuner, ils s'entretiennent avec entrain sur le même sujet (1). Dans l'après-midi, ils vont dans la prairie, et ils reprennent leur causerie jusqu'au coucher du soleil (2). Le lendemain, après avoir consacré un temps considérable à régler les affaires courantes et à écrire des lettres, comme ils ont encore deux heures de loisir, ils reviennent au même endroit, près de l'arbre où ils ont coutume de se réunir, et ils discutent à fond, jusqu'à l'approche de la nuit, les questions de la veille (3). Ils les examinent encore de plus près dans la journée suivante, au cours de deux nouveaux entretiens qu'ils ont, le matin et l'après-midi, dans la salle de bains (4), et ils finissent par convenir que la vérité se trouve dans la philosophie de Platon ressuscitée par Plotin (5). Les propos échangés dans les trois causeries précédentes et dans les deux dernières ont été, comme d'habitude, soigneusement sténographiées (6). Ils forment deux nouveaux livres *Contre les Académiciens* (7), qui constituent comme une contrepartie des *Académiques* de Cicéron (8). Augustin les dédie encore à Romanien, par une ample préface consacrée à l'éloge du Néoplatonisme (9), et il écrit, vers le même temps, à son ami Hermogénien, pour lui soumettre les vues qu'il a exposées à la fin de son œuvre sur la continuité des traditions platoniciennes (10).

Presque aussitôt après avoir ainsi agité le problème de la certitude, par un beau matin, la petite société reprend la question

(1) *Cont. Acad.*, 10-13.

(2) *Cont. Acad.*, 14-24.

(3) *Cont. Acad.*, 25 *init.* et 30 *fin.*

(4) *Cont. Acad.*, III, 1 *init.* et 6 *fin.*; 7 *init.*

(5) *Cont. Acad.*, III, 41. *fin.*

(6) *Cont. Acad.*, III, 15.

(7) P. L., t. XXXII, c. 919-958.

(8) Telle est bien l'idée que veut en donner Augustin (*Cont. Acad.*, 45) et c'est justement à cause de cela, pour avoir un pendant des premières et des secondes *Académiques*, qu'il a fait de son dialogue inaugural un « *premier livre contre les Académiciens* ». V. *supra*. p. 402.

(9) *Cont. Acad.*, I, 3.

(10) *Epist.*, I, 3. P. L., XXXIII, 62.

de l'ordre du monde, qui avait dû être également ajournée jusqu'au retour d'Alype (1). L'entretien, interrompu par le déjeuner, se continue et s'achève au cours de l'après-midi (2). Seulement, il dégénère très vite en un long monologue, dans lequel Augustin écarte provisoirement le problème posé et s'attache à montrer qu'on agirait d'une façon désordonnée, si on voulait entrer dans le sanctuaire de la philosophie sans suivre le chemin qui y mène (3). Cette dernière partie constitue comme une esquisse de pédagogie inspirée de Varron (4) et des Platoniciens (5). Elle est trop précise et trop technique pour qu'on puisse y voir une improvisation. Mais la causerie précédente a été dûment sténographiée (6). L'ensemble forme un « *second livre de l'Ordre* », qui, comme le premier, doit être envoyé à Zénobius (7). Une préface, mise en tête des deux, les présente à leur destinataire et accentue encore leur tendance néoplatonicienne (8). On peut en rapprocher la seconde des lettres d'Augustin, qui a été adressée sans doute un peu plus tard au même personnage (9).

Aux deux derniers livres du *Contra Academicos* et à l'épilogue du *De ordine* se rattachent de la façon la plus étroite les *Soliloques* (10), également écrits à Cassiciacum et commencés sans doute vers la même époque (11). « Depuis longtemps, raconte Augustin, j'agitais en moi mille pensées diverses, cherchant,

(1) *De ord.*, II, 1, *init.*, et 2.

(2) *De ord.*, II, 18 *fin.*, 19 *init.*

(3) *De ord.*, II, 24-52.

(4) Augustin le nomme deux fois expressément (*De ord.*, II, 35 *fin.* et 54 *vers. fin.*) dans la partie intellectuelle de son programme. V. *infra*, p. 445, not. 4, 446, not. 2, *fin.*, 447, not. 2 et 448, not. 6.

(5) Augustin se réclame d'eux en ce qui regarde la partie morale de son programme (*De ord.*, II, 28 : His enim (praeceptis vivendi) magnorum hominum et pene divinorum libri plenissimi sunt). Mais il les suit aussi en ce qui concerne les règles de l'intelligence et il s'inspire particulièrement du traité plotinien *De la dialectique* (V. *supra*, p. 376, not. 5).

(6) *De ord.*, II, 21 *fin.*

(7) P. L., t. XXXII, c. 993-1020.

(8) *De ord.*, I, 1-5.

(9) P. L., t. XXXIII, c. 63.

(10) P. L., t. XXXII, c. 869-904.

(11) *Retr.*, I, 2, n. 1, *init.*

au cours de maintes journées, à connaître ma nature, ainsi que celle du bien et du mal, quand je m'entendis brusquement interpeller. Etait-ce par moi-même ou par un autre, au dehors ou au dedans de moi ? Je l'ignore et c'est précisément ce que je voudrais savoir (1) ». Là-dessus, il adresse à Dieu une longue prière (2), et il engage avec sa raison un dialogue très animé sur la nature de la certitude et sur les moyens d'y parvenir (3). Un « autre jour » il reprend son entretien solitaire (4), et, après avoir accordé que la vérité est éternelle, il se trouve amené à dire, avec beaucoup d'hésitation, que l'esprit qui la contemple doit l'être aussi (5). Là s'arrête son premier livre. Après un « assez long intervalle », durant lequel, dans l'impatience de son amour, il n'a cessé de « répandre des larmes », il se remet à converser avec lui-même sur cette grave question de l'immortalité, d'autant plus angoissante pour lui qu'il se sent malade et qu'il craint de mourir bientôt (6). Il tourne et il retourne l'argument qui lui a été proposé par la raison, mais il n'arrive pas à le trouver tout à fait concluant : « Je n'ai pas toujours connu la vérité, s'objecte-t-il encore. Je risque dès lors de ne pas la connaître toujours. Elle peut donc être immortelle sans que je le sois. Que gagnerais-je d'ailleurs à l'être moi-même si je dois vivre toujours dans l'ignorance ? » (7). Le second livre des *Soliloques* se clôt sur ce doute final. Seulement il insinue que la solution en doit être cherchée dans la théorie platonicienne de la réminiscence (8) et il annonce qu'à propos de l'intelligence une étude plus détaillée sera consacrée à ce grave sujet (9). Déjà le premier livre faisait de très larges emprunts

(1) *Sol.*, I, 1.

(2) *Sol.*, I, 2-6.

(3) *Sol.*, I, 7-23.

(4) *Sol.*, I, 24 *init.*

(5) *Sol.*, I, 24-30.

(6) *Sol.*, II, 1.

(7) *Sol.*, II, 34, *fin.*, 36. Les phrases mises ici entre parenthèses sont un résumé de la pensée d'Augustin, non une citation.

(8) *Solil.*, II, 34-35.

(9) *Sol.*, II, 36, *init.* : Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intelligendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum. Cf. II, 1, *circ. fin.*

au Néoplatonisme (1), ou, plus précisément, au traité plotinien *De la dialectique* (2). L'idée même d'un colloque intérieur a sans doute a été suggérée à l'auteur par la lecture des *Ennéades* (3).

Augustin parle avec amour de cette œuvre nouvelle dans une lettre à peu près contemporaine adressée à Nébride. Celui-ci, resté, selon toute apparence, à Milan, a reçu ses premiers opuscules et l'a chaudement félicité : « Que serait-ce, lui répond-il, si vous aviez lu mes *Soliloques* ? Vous vous réjouiriez encore beaucoup plus... (4) ». Une autre lettre adressée au même destinataire parle des progrès intellectuels que le nouveau converti vient de réaliser et, à ce sujet, elle développe une idée qui s'est déjà présentée au cours du même ouvrage (5). Elle a donc été également rédigée durant le séjour de Cassiciacum. Elle donne à entendre qu'une correspondance assez active s'est alors échangée entre les deux amis (6). Mais elle est, avec la lettre précédente, le seul débris qui nous en reste. Ici encore nous relevons des indices nombreux de Néoplatonisme (7).

Tous les écrits qui viennent d'être énumérés présentent, au fond, un même caractère. Ils sont essentiellement vivants. Soit qu'ils reproduisent les propos qu'Augustin a échangés avec ses amis, soit qu'ils traduisent ses réflexions intimes, ils nous font assister, pour ainsi dire, à l'éclosion de sa pensée et nous permettent d'en suivre le développement. Augustin s'y montre au naturel. Il parle pour s'instruire plutôt que pour enseigner. Il cherche moins à exposer des vérités connues qu'à mieux connaître celles que la lecture de Plotin lui a fait entrevoir. C'est qu'il se sent encore loin de posséder la sagesse (8). Il reste

(1) Vers le début, (I, 9, *init.*), Augustin mentionne incidemment Platon et Plotin comme les vrais représentants de la philosophie. Plus loin (I, 23 *vers. fin.*), il fait encore clairement allusion aux Platoniciens et il invoque leur témoignage : Tale aliquid sapientiae studiosissimis... magistri optimi faciunt.

(2) V. *supra*, p. 376, not. 5.

(3) Plotin engage fréquemment ses disciples à rentrer en eux-mêmes et à consulter leur raison. Voir par exemple *Ennéades*, V, 1, 12, *fin.*

(4) *Epist.*, III, 2, *fin.* Cf. *ibid.*, 4. Ce dernier passage résume le second livre des *Soliloques*.

(5) *Epist.*, IV, 2. Cf. *Solil.*, I, 12, 23.

(6) *Epist.*, IV, 1, *init.*

(7) *Epist.*, III, 1, *circ. med.*, 2 *med.* et *fin.*, 4 ; *Epist.*, IV, 2.

(8) V. *supra*, p. 381-382.

profondément convaincu de son ignorance et très défiant à l'égard de tout dogmatisme. Aussi ne se prononce-t-il jamais qu'avec beaucoup d'hésitations et accompagne-t-il ses affirmations de nombreuses réserves. Il a conscience d'être sur le chemin qui mène au vrai, mais il n'y avance que lentement et avec précaution. Il se préoccupe avant tout de poser des jalons et de régler sa marche. Ses premiers écrits ne se présentent guère que comme une simple introduction à l'étude de la philosophie néoplatonicienne. A tous ces points de vue ils se distinguent d'une façon très nette de ceux qui les ont immédiatement suivis.

II

Un certain nombre d'autres dialogues ont été composés ou ébauchés à Milan, pendant les quelques mois qu'Augustin y a passés à son retour de la campagne : « Du temps où je me préparais dans cette ville à recevoir le baptême, dit-il dans ses *Rétractations*, j'essayai d'écrire plusieurs livres sur *Les Arts libéraux*. Je conversais là-dessus avec mes compagnons, à qui ce genre d'études ne déplaisait point et je désirais me servir des choses sensibles comme d'échelons pour m'élever ou pour conduire les autres jusqu'aux réalités incorporelles. Mais je n'ai pu achever qu'un livre, plus tard disparu de ma bibliothèque, *Sur la Grammaire*, et six autres *Sur la Musique*, ou, plus spécialement, sur ce qu'on appelle le rythme. Je n'ai même achevé ces derniers qu'après avoir reçu le baptême et être revenu en Afrique, car je les avais seulement commencés à Milan. Cinq nouveaux écrits furent également ébauchés dans cette ville, *Sur la Dialectique*, *Sur la Rhétorique*, *Sur la Géométrie*, *Sur l'Arithmétique*, *Sur la Philosophie*. Mais il n'en reste que les débuts. Encore ai-je égaré ceux-ci. Je pense pourtant que quelques personnes les possèdent (1) ».

L'ouvrage entier tendait à réaliser le programme tracé vers la fin du second livre *De l'Ordre*, et il devait utiliser les *Disciplines*

(1) *Retr.*, I, 6. Dans le *De Ordine* (II, 35-51), Augustin distingue également sept sciences, mais il fait entrer l'arithmétique dans la musique et il ajoute l'astronomie entre la géométrie et la philosophie. Sur ce dernier point, le texte des *Rétractations* est donc sans doute inexact.

de Varron (1) en les adaptant à la dialectique néoplatonicienne (2). La partie consacrée à la musique (3), qui se présente sous la forme d'un entretien du « Maître » et du « Disciple » (4), et qui s'élève de l'harmonie des sons à celle des idées, est sans doute la seule qui nous soit parvenue. On a souvent publié sous le nom d'Augustin un Abrégé de *Grammaire* (5), des Principes de *Dialectique* (6) et de *Rhétorique* (7), ainsi qu'un traité des *Dix Catégories d'Aristote* (8). Mais ces divers ouvrages qui ne sont point dialogués, ni inspirés du Néoplatonisme, doivent être apocryphes (9). D'autre part, le sixième livre, tout au moins, du *De Musica* a été composé en Afrique (10). Peut-être en est-il de

(1) V. *supra*, p. 230, not. 3.

(2) Per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere (*loc. cit.*).

(3) P. L., t. XXXII, c. 1081-1094.

(4) D'après d'anciens manuscrits, l'interlocuteur d'Augustin serait Licentius. Ce dernier écrit à son ancien maître, devenu prêtre d'Hippone, au sujet des nouveaux livres qu'il attend de lui (Aug., *Epist.*, XXXIX, 3 *fin.*) :

> Praesentem ipsa mihi te reddent, si mihi morem
> Gesseris et libros, quibus in te lenta recumbit
> Musica, tradideris, nam ferveo totus in illos.

(5) P. L., t. XXXII, c. 1385-1410. Une édition meilleure en a été donnée par Weber, *Ars grammatica breviata*, Marburg, 1861, gr. in-4°.

(6) P. L., t. XXXII, c. 1411-1420. Une édition nouvelle en a été donnée par H. Hagen, *Codex Bernensis* 363, *Augustini de Dialectica et de Rhetorica libri*, Leyde, 1897, in-8°. Cf. Léopold Delisle, *Journ. des Sav.*, 1897, p. 749-750.

(7) P. L., t. XXXII, c. 1439-1448, et l'édition H. Hagen citée dans la note précédente.

(8) P. L., t. XXXII, c. 1429-1439.

(9) Tel est aussi l'avis des Bénédictins (P. L., t. XXXII, c. 1385). Cependant, l'authenticité de la *Dialectique* a été soutenue par Crecelius, *Aur. Augustini De Dialectica liber*, Elberfeld, 1857, in-8°, par H. Hagen, *Zur Kritik und Erklärung der Dialectik des Augustins* (dans les *Iahrbücher für Klassische Philologie*, 1872, t. 105, p. 757-780), par Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Münich, 1851, t. I, p. 666 et suiv., et par W. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung*, p. 10, n. 1. Celle de la *Rhétorique* a été également soutenue par A. Reuter dans les *Kirchengeschichttiche Studien H. Reuter zum 70 Geburtstag gewidmet*, Leipzig, 1888, in-8°, et par J. Zureck, *De S. Aur. Augustini praeceptis rhetoricis*, Vienne, 1905, in-8°. Enfin, celle d'une partie de la *Grammaire* a été affirmée par Huemer, *Der Grammatiker Augustinus*, dans la *Zeitschrift für österr. Gymn.*, 1886, p. 256, et par Od. Rottmanner, dans l'*Historisches Iahrbuch*, 1898, p. 894.

(10) *Retr.*, I, 6.

même du premier, qui s'y rattache étroitement (1), et après lequel nous voyons apparaître « comme un nouveau début de l'entretien » (2). Les quatre autres, qui traitent simplement « du rythme, du mètre et du vers », n'ont pour l'histoire de la pensée augustinienne qu'un intérêt assez restreint.

Plus important est un traité *De l'immortalité de l'âme*, que le nouveau converti a aussi composé à Milan, dans les jours qui ont précédé son baptême (3). Ce nouveau travail n'était point destiné tout d'abord, à la publicité. Il devait simplement servir de canevas pour la rédaction d'un troisième livre des *Soliloques* (4). Aussi n'a-t-il pas la forme littéraire et dialoguée des autres écrits de la même période, ni leur clarté habituelle. Il est, par endroits, tellement obscur et compliqué que l'auteur lui-même, le relisant vers la fin de sa vie, a eu beaucoup de peine à le comprendre (5). Sa tendance générale est pourtant assez nette. Augustin n'y réalise pas le programme esquissé à la fin du second livre des *Soliloques* (6). Il ne cherche pas à établir que l'âme a toujours existé, mais seulement que rien ne peut la faire disparaître. Sur ce dernier point, il ne fait guère que reproduire des arguments néoplatoniciens. Dans ses écrits précédents il s'inspirait fréquemment de Plotin, mais sans se rattacher d'ordinaire à un texte précis. Ici, au contraire, il suit presque pas à pas le septième livre de la quatrième *Ennéade*, qui s'intitule également *De l'immortalité de l'âme* (7). L'ouvrage n'en est pas moins fort instructif. Il montre d'abord comment travaillait Augustin. Il prouve, d'autre part, que le Néoplatonisme a exercé une influence de plus en plus grande sur l'esprit du nouveau converti. Peut-être celui-ci n'avait-il pu emporter les

(1) V. *infra*, p. 446, not. 2 et 447, not. 1.

(2) *De Mus.*, II, 1, *init.*

(3) *Retr.*, I, 5, n. 1, *init.*

(4) *Retr.*, I, 5, n. 1.

(5) *Retr.*, I, 5, n. 1, *fin.*

(6) *Sol.*, II, 36, *init.*

(7) Cette remarque a déjà été faite par Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. II, p. 607, et par Fr. Wörter, *Die Geistesentwickelung des heil. Aur. Augustinus*, p. 163. Elle a été contestée bien à tort par W. Thimme, qui, en général, restreint beaucoup trop l'influence du Néoplatonisme dans les premières œuvres d'Augustin (V. *Augustins geistige Entwickelung*, p. 134-136).

écrits de Plotin à Cassiciacum. En tout cas, il les a étudiés de plus près et il s'en est mieux approprié la doctrine dans le second séjour qu'il a fait à Milan (1).

Revenu à Rome, Augustin y a rédigé deux nouveaux dialogues, au cours desquels il s'entretient avec son ami Evode (2). L'un s'intitule : *De la grandeur de l'âme* et s'attache à montrer que dans le principe de la pensée nous ne devons pas distinguer des parties mais seulement des degrés (3). Il se rattache étroitement au *De immortalitate animae* dont le dernier chapitre aborde le même sujet. Comme lui, il dépend du septième livre de la quatrième *Ennéade*, qui associe de même l'étude de la spiritualité de l'âme à celle de son immortalité (4).

L'autre traite « *du libre arbitre* » (5). Il se divise en trois livres dont l'étendue et l'importance vont en croissant. Mais la fin est de huit ans postérieure au début (6). Augustin a écrit à Rome le premier livre et sans doute aussi une partie notable du second (n. 1-39), qui s'y relie fort bien et forme un tout très cohérent. Dans l'une de ces deux grandes sections, il montre que le mal vient du pouvoir que nous avons d'agir librement. Dans l'autre, il s'attache à établir que, malgré les imperfections de notre nature, nous devons admettre l'existence d'un Dieu absolument parfait qui nous a créés, qui nous conserve et nous gouverne (7). Il utilise ici plusieurs traités plotiniens, notamment le huitième de la sixième *Ennéade*, intitulé : *De la liberté et de la volonté de l'Un*, qui s'élève également de la volonté créée à celle du Créateur (8).

Une fois revenu en Afrique, il a dû écrire sans beaucoup tarder presque toute la fin du second livre de ce même ouvrage (n. 40-54) et le début du troisième (n. 1-12), ainsi que deux autres fragments assez courts qui se trouvent enclavés dans la suite au

(1) V. W. Thimme, *Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins*, p. 6.

(2) *Retr.*, I, 8, n. 1, *init.*; 9, n. 1, *init.*

(3) P. L., t. XXXII, c. 1035-1080.

(4) Voir *Enn.*, IV, 7, n. 1 et 2.

(5) P. L., t. XXXII, c. 1221-1310.

(6) *Retr.*, I, 9, n. 1, *init.* et *fin.*

(7) V. *infra*, p. 476-482 et 483-492.

(8) V. *infra*, p. 477, not. 5; 479, not. 4; 480, not. 1, etc.

milieu de textes plus tardifs (18 *circ. init.*-26; 46 *fin.*-50) (1). Dans tous ces morceaux, en effet, il se demande encore comment un Dieu souverainement bon a pu nous rendre sujets au mal et il répond en utilisant les mêmes parties des *Ennéades* et en dialoguant toujours avec Evode (2).

C'est sans doute un peu après qu'il a achevé son *De Musica* (3). Dans les dernières parties de ce travail, où il continue de s'entretenir avec son « disciple » anonyme, il s'attache à faire ressortir les conclusions qui se dégagent, pour un Platonicien, de son étude antérieure du rythme et il le fait en reprenant pour son propre compte les théories exposées par Plotin dans les traités *Du Beau*, *De la Beauté intelligible* et *Des Nombres* (4).

Enfin, vers la même époque, il a rédigé un nouveau livre, intitulé : *Du Maître* (5), dans lequel il s'applique à montrer, conformément à la doctrine exposée en diverses parties des *Ennéades*, que toute connaissance intellectuelle vient du Verbe (6). Il y reproduit, selon son propre témoignage, une conversation qu'il a eue avec son fils, alors âgé de 16 ans (7). Il a perdu Adéodat fort peu de temps après (8) et c'est pour avoir un souvenir de lui qu'il a fixé ici certains de ses propos.

Quoique composés dans un milieu nouveau où la pensée d'Augustin devait subir des modifications profondes, ces derniers écrits ne font que compléter ceux qui ont vu le jour à Rome ou à Milan et ils en sont inséparables. Les uns et les autres présentent les mêmes caractères. Dans tous, sauf dans le traité *De l'immortalité de l'âme*, qui est un simple canevas, l'auteur conserve la forme dialoguée. Mais il est désormais presque seul à parler. Dans le livre du Maître il reproduit encore des remarques personnelles d'Adéodat. Mais c'est parce qu'il a tenu à recueillir quelques-uns des « novissima verba » de ce fils prématurément enlevé. Partout ailleurs, il fait de son

(1) V. *infra*, p. 499 et suivantes.
(2) V. *infra*, p. 500, not. 2 et 4 : 501, not. 2 : 502, not. 1, etc.
(3) *Retr.*, I, 6.
(4) V. *infra*, p. 446-447, 484-492 et les notes.
(5) P. L., t. XXXII, c. 1193-1222. Cf. *Retr.*, I, 12, n. 1, *init.*
(6) V. *infra*, p. 494-499 et les notes.
(7) *Conf.*, IX, 14, *circ. med.*
(8) *Conf.*, IX, 14, *circ. med.* : Cito de terra abstulisti vitam eius.

interlocuteur un simple figurant, ou, selon l'expression du traité *De la Musique*, un « disciple » dont tout le rôle se borne à provoquer et à approuver l'enseignement du maître (1). C'est qu'Augustin subit moins qu'autrefois l'influence de Cicéron et se rattache toujours davantage à Plotin (2). C'est surtout que ses convictions deviennent toujours plus fermes et plus précises. Il a conscience d'être enfin arrivé à la possession de cette vérité qu'il a si longtemps recherchée. Aussi aborde-t-il résolument les plus hautes questions de la métaphysique et les résout-il avec une assurance imperturbable. A tous ces points de vue les écrits dont il s'agit ici diffèrent nettement de ceux qui ont été composés à Cassiciacum.

Nous pouvons donc distinguer dans l'histoire du Néoplatonisme augustinien deux grandes périodes. Dans l'une, l'ancien disciple de Carnéade travaille à se débarrasser des derniers restes de scepticisme qui subsistent en lui et à se familiariser avec l'esprit et la méthode de Plotin. Dans l'autre il s'élève avec les *Ennéades* des choses qui tombent sous les sens à l'âme humaine et de celle-ci à Dieu lui-même en qui il trouve le dernier mot de la sagesse.

(1) Dans les *Rétractations* (I, 9, 3), Augustin se reproche même une phrase d'Evode (*De lib. arb.*, II, 1, *fin.*).

(2) Les réminiscences cicéroniennes sont beaucoup plus rares dans les dialogues augustiniens de Milan, de Rome et de Thagaste que dans ceux de Cassiciacum. Par contre les *Ennéades* y sont de plus en plus exploitées.

PREMIERE SECTION

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

CHAPITRE PREMIER

« CONTRE LES ACADÉMICIENS »

Avant de nous mettre en route vers le vrai, dit Augustin, il importe de bien voir que nous pouvons l'atteindre (1). Les Sceptiques soutiennent que nous devons le chercher toujours sans prétendre jamais l'avoir trouvé et ils invoquent en faveur de leur thèse soit l'impuissance de notre nature, soit le témoignage des philosophes. Mais, bien loin de ruiner le dogmatisme, ces deux arguments se retournent contre eux (2).

I

Nous sommes fatalement voués à l'ignorance, disent tous les disciples de Carnéade. En effet, selon un principe très juste énoncé par Zénon, nous ne devons admettre comme vrai que ce qui n'offre aucun des caractères du faux. Or nous ne percevons

(1) V. H. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes.* Marburg, 1901, in-8°.

(2) Prius pauca contra eos disseram quibus videntur disputationes illae adversari veritati, deinde ut mihi videtur ostendam quae causa fuerit Academicis occultandae sententiae suae, dit Augustin lui-même, au début

jamais rien de pareil. Dès lors, pour être sages, nous ne pouvons rien affirmer d'une façon certaine (1).

Dans ce cas, est-on en droit de répondre avant même d'avoir discuté leur argument, il vous faudrait avoir le courage de conclure que nous ne saurions jamais posséder la sagesse. Une telle conséquence serait logique. Il est, au contraire, absurde de penser que le sage ne connaît rien de sa destinée, de sa nature, de sa propre vie. Avouez simplement qu'un tel homme est tout à fait inconcevable (2). Vous vous gardez bien d'en convenir, car tout le monde vous fuirait. Bien mieux, vous ne cessez d'orienter vos disciples vers la philosophie. Seulement vous les découragez, tout en les stimulant : « Venez, mortels, leur criez-vous, pour chercher la sagesse. Elle est attrayante autant qu'impénétrable. Etudiez-la sans relâche, mais sans prétendre la connaître jamais. » Y a-t-il rien de plus déraisonnable, et aussi de plus décourageant (3) ?

Examinons de plus près votre raisonnement. Arrêtons-nous d'abord sur ce fameux principe stoïcien, d'après lequel nous ne devons admettre comme vrai que ce qui ne présente aucun des caractères du faux. Le jugez-vous irréfutable ? En ce cas, il constitue pour vous une première certitude. Estimez-vous qu'on pourrait le réfuter ? Rien ne vous empêche alors de vous prononcer sans le moindre embarras sur toutes sortes de sujets. — Nous ne savons, direz-vous, s'il est bien établi, mais nous le considérons comme probable et cela nous suffit. — Convenez, du moins, qu'il doit être ou vrai ou faux et que ceci constitue déjà une base très ferme. Ou plutôt, reconnaissez qu'il est parfaitement vrai, autrement vous auriez le droit d'affirmer ce qui vous semble faux. Il faut même que sa vérité soit bien évidente pour s'imposer à vous quand vous prétendez vous en servir pour tout révoquer en doute (4).

Voyons surtout la proposition suivante, d'après laquelle nous ne

du monologue final où il définit sa nouvelle attitude en face du scepticisme (*Cont. Acad.*, III, 14).

(1) *Cont. Acad.*, III, 18. Cf. *supra*, p. 339-340.

(2) *Cont. Acad.*, III, 19. Cf. *Acad. Prior.*, I, 9, 27. La même question a déjà été longuement agitée entre Augustin et Alype (*Cont. Acad.*, III, 5-10).

(3) *Cont. Acad.*, III, 20. Cf. *Acad. Prior.*, I, 18, 60.

(4) *Cont. Acad.*, III, 21. Cf. *Acad. Prior.*, I, 9, 28-29.

percevons jamais rien qui ne puisse être contesté. Oserez-vous dire que vous ne savez pas bien si vous êtes des hommes non des fourmis ? Carnéade a prévu et prévenu cette objection : « Mes doutes, explique-t-il, portent particulièrement sur la philosophie ». Comment cet habile logicien n'a-t-il pas vu que le principe tant invoqué par lui a été proclamé par un philosophe et se lit au seuil de toutes les écoles ? N'insistons pas davantage sur cette remarque, déjà écrasante pour vous. Nous trouverons à travers les diverses parties de la philosophie bien d'autres vérités aussi incontestables (1).

Considérons d'abord la physique. C'est surtout contre elle que sont dirigées vos critiques. Or, sans être un sage, je puis porter sur ses problèmes les plus abstrus des jugements très fermes. Ou il n'existe qu'un monde, ou il y en a plusieurs. Ceux-ci sont en nombre fini ou infini. Celui dont nous faisons partie a sa raison d'être soit en lui-même soit en un autre. Ou bien il a toujours existé ou bien il a commencé d'être. Ou bien il durera toujours ou bien il aura une fin. Je pourrais longtemps continuer ainsi avec une entière assurance. — Mais prenez donc parti ! — Je m'en garderai bien, car ce serait lâcher ce que je sais pour courir après ce que j'ignore. — En attendant, votre affirmation reste en suspens. — Préféreriez-vous qu'elle tombe ? Avouez, en tout cas, qu'elle se tient fort bien (2).

Vous allez répliquer que je ne puis seulement pas savoir s'il y a un monde, que je risque d'être, à chaque instant, la dupe de mes sens. Je sais fort bien, en tout cas, que je vois. Vous même n'oseriez le nier. Vous dites que peut-être ma vision ne correspond pas à la réalité, mais vous ne contestez pas son existence (3). Du reste, vous ne pourriez le faire sans supprimer du même coup l'objet même de la discussion. Pour que je sois exposé à me tromper il faut que je perçoive quelque chose. Or c'est cela que j'appelle le monde (4).

Un rêveur et un fou, objectez-vous encore, pourraient en dire autant. — Pourquoi pas ? Est-ce que vous voudriez les faire

(1) *Cont. Acad.*, III, 22.

(2) *Cont. Acad.*, III, 23.

(3) *Cont. Acad.*, III, 24, *init.*

(4) *Cont. Acad.*, III, 24, *fin.* Nous voyons s'ébaucher ici le célèbre argument : Si fallor sum, qui ne s'affirmera qu'un peu plus tard et d'une façon progressive. V. *infra*, p. 453, not. 3.

disparaître ? Eux aussi saisissent tout au moins certaines apparences. Admettons que je vis dans un état semblable et que je suis le jouet de continuelles illusions. Celles-ci n'en existent pas moins. Je me représente toujours un certain monde. Je puis même continuer de dire à son sujet, sans craindre le moindre démenti, qu'il est un ou multiple, que six et un font sept. De telles propositions resteraient toujours vraies, quand même tout le genre humain se serait mis à délirer ou à rêver (1). Le sommeil et la folie ne nous trompent vraiment que parce qu'ils nous font prendre les apparences pour la réalité. Mais l'erreur dont il s'agit ne s'impose pas à des gens éveillés et parfaitement sains (2). On n'y tomberait point, remarquent fort à propos les Epicuriens, si on ne demandait aux sens plus qu'ils ne peuvent donner. Leurs indications sont toujours fort exactes pour qui sait s'y tenir. Il est très vrai, par exemple, qu'un bâton plongé dans l'eau semble brisé, ou que dans une traversée les tours du rivage paraissent se mouvoir. Si les yeux disaient le contraire, c'est justement alors qu'ils seraient dans l'erreur. Je sais très bien que telle chose plaît à mes sens et vous ne pourrez jamais me prouver le contraire. Vous me demandez si j'aime les feuilles de l'olivier dont le bouc est friand. Impudent que vous êtes ! Le bouc lui-même se montre plus réservé. J'ignore ce qu'elles sont pour lui, mais je sais bien que je les trouve amères. — Peut-être d'autres s'en délectent. — Ai-je donc prétendu le contraire ? Je ne parle que pour moi mais je sens bien ce qui me plaît. — Peut-être ce plaisir n'existe-t-il qu'en rêve. — Cela le rend-il moins réel (3) ?

En somme, toutes ces objections sont extrêmement faibles et les Epicuriens y répondent fort bien. Notez d'ailleurs que les Platoniciens n'ont même pas à s'en occuper car ils ne font point appel au témoignage des sens mais à l'intelligence seule. Qui nous dit que ce n'est point chez eux qu'habite la sagesse (4) ?

Passons maintenant à la morale. Que vaut ici encore votre critique des sensations ? Les philosophes qui identifient le bien suprême avec la volupté vous répondront, sans s'inquiéter des

(1) *Cont. Acad.*, III, 25.

(2) *Cont. Acad.*, III, 25, *fin.* Cf. *Acad. Prior.*, I, 7, 19 ; 17, 53-54.

(3) *Cont. Acad.*, III, 26.

(4) *Cont. Acad.*, III, 26, *fin.* Cf. *Enn.*, I, 1, 2 ; I, 8, 15.

couleurs changeantes du cou de la colombe ou d'autres difficultés du même genre : « Nous savons parfaitement ce qui nous fait plaisir et ce qui nous déplaît ». Quant aux disciples de Platon, pour qui la fin dernière de l'homme ne peut être atteinte que par l'esprit, ils n'ont pas à s'inquiéter de cette discussion (1).

Vous demandez si la vérité est avec les premiers ou avec les seconds. Sans me prononcer sur ce point, car seul le sage peut le faire, je sais, à n'en pas douter, qu'elle se trouve chez les uns ou chez les autres, ou chez tous à la fois, à moins qu'elle ne manque également à tous. En d'autres termes, le souverain bien réside dans le corps, ou dans l'âme, ou dans les deux réunis, à moins qu'il ne se trouve nulle part (2).

En formulant ces diverses hypothèses, peut-être, dites-vous, je ne fais que rêver. — Dans ce cas, vos critiques sont fort déplacées. On ne discute pas avec des gens qui dorment. D'ailleurs, ne craignez pas ; si je me trompe, je m'apercevrai de mon erreur dès mon réveil. — Je dois craindre plutôt, insistez-vous, de perdre de vue la vérité au cours de mon sommeil. — Ainsi, on ne saurait garder la sagesse qu'à la condition de rester toujours éveillé ! Il faut être vraiment bien endormi pour former de tels rêves (3).

Les réflexions que vous faites sur la folie sont aussi peu raisonnables et appellent les mêmes réponses. Du reste, voici un dilemme que nul ne pourra contester : Ou bien celui qui est atteint de ce mal a perdu la sagesse, ou bien il la possède en une partie de son âme que n'atteignent point les désordres des sens. Ici encore, par conséquent, nous restons en possession de quelque certitude (4).

Reste la dialectique. Mais c'est elle, précisément, qui m'a appris toutes les vérités formulées au cours de cette discussion (5). Elle m'en a d'ailleurs enseigné beaucoup d'autres. Comptez-les, si vous pouvez : S'il n'y a que quatre éléments du monde, il n'y en a pas cinq. S'il n'y a qu'un soleil, il n'en existe pas deux.

(1) *Cont. Acad.*, III, 27, *init.*
(2) *Cont. Acad.*, III, 27.
(3) *Cont. Acad.*, III, 28, *init.*
(4) *Cont. Acad.*, III, 28, *fin.*
(5) *Cont. Acad.*, III, 29, *init.*

L'âme ne peut pas être à la fois mortelle et immortelle. L'homme ne saurait être simultanément heureux et malheureux. Quand le soleil brille en un endroit, il n'y fait pas nuit. Nous sommes ou éveillés ou endormis. Les choses que je crois voir sont ou bien corporelles ou bien spiritueles (1). Dans les propositions conjonctives, si l'antécédent est posé, la conséquence s'impose. Dans les disjonctives, ce qui ne se nie pas doit s'affirmer (2). Quand on est d'accord sur les choses, on aurait tort de se quereller sur les mots ; si quelqu'un le fait on n'a qu'à rompre avec lui ou bien à le reprendre, selon qu'il agit ainsi par malice ou par inadvertance (3). En ce qui concerne les arguments captieux et sophistiques, la marche qu'on doit suivre est très simple. S'ils résultent de quelque concession fautive, on reviendra sur ce qu'on a imprudemment accordé. S'ils tirent de prémisses incontestées des conséquences fausses, on maintiendra les premières en rejetant les secondes. Enfin, si on n'arrive pas à voir clair dans le sujet, on se tiendra sur la réserve. Que de choses je sais, malgré son ignorance (4) !

Arrivons enfin à votre conclusion. Vous dites que le sage, ne percevant rien de certain, doit toujours suspendre son jugement. Mais vous êtes forcés de convenir qu'il connaît tout au moins la sagesse. Avouez donc qu'il peut se prononcer à son sujet sans le moindre embarras (5). Au lieu d'en convenir vous le montrez, en face d'elle, toujours irrésolu. Voilà certes, un étrange spectacle : Le sage est aux prises avec la sagesse. Celle-ci se présente spontanément à lui. Mais lui refuse avec obstination de la reconnaître. Quelle sera l'issue de ce combat d'un nouveau genre ? Ou bien, c'est lui qui l'emportera et il ne devra plus se donner comme un sage, ou bien il se laissera vaincre et alors il sera

(1) *Cont. Acad.* III, 29, *circ. init.*

(2) *Cont. Acad.*, III, 29, *circ. med.* Augustin fera dans les traités suivants, comme dans celui-ci, un grand usage de ces propositions.

(3) *Cont. Acad.*, III, 29, *circ. med.* Cette règle est souvent rappelée dans les autres traités de la même période (*De beat. vit.*, 31 ; *De ord.*, II, 4, 21 ; *De quant. an.*, 10, *fin.*, 11, *init.* ; *De Mus.*, I, 1, 4 ; VI, 24, *init.*, 55, *fin.* ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLVI, 1 *fin.*, etc.). Dans une des discussions précédentes (*Cont. Acad.*, II, 24), Alype a fait remarquer qu'Augustin la tient de Cicéron.

(4) *Cont. Acad.*, III, 29, *fin.*

(5) *Cont. Acad.*, III, 30, 32. Cf. *Acad. Prior.*, I, 8, 24.

bien forcé de prendre parti pour elle. Dans les deux cas, votre thèse est donc inadmissible (1).

Voici une critique plus radicale et fort ancienne, appuyée sur des autorités très graves : « Le doute engendre l'inaction » (2). — Mais, à défaut de vérités certaines, nous avons des vraisemblances. — Comment saurez-vous qu'une chose est « vraisemblable », si vous ne possédez aucune connaissance du vrai ? C'est comme si quelqu'un, voyant Licentius, disait qu'il ressemble à son père, sans connaître le moins du monde ce dernier. Une telle remarque paraîtrait fort extravagante. Celle que vous nous opposez ne l'est pas moins (3). Cicéron l'a très bien senti, car, après avoir parlé aussi du « vraisemblable », il donne à entendre qu'on pourrait s'exprimer d'une façon meilleure. Est-ce que le grand écrivain ignorait la langue latine, pour employer des expressions impropres ? S'il s'est servi de celle-ci, n'était-ce pas pour nous inviter à dépasser le scepticisme (4) ?

Mais, pour n'avoir pas l'air de raisonner sur les mots plutôt que sur les choses, substituons à la « vraisemblance » la « probabilité ». L'attitude adoptée par le probabiliste le plus réservé risque d'être plus décevante encore que celle du dogmatiste le plus confiant. Voici, devant un carrefour, deux voyageurs qui vont au même endroit. L'un est très défiant et l'autre très crédule. Celui-ci demande son chemin au premier paysan venu, et il va sans défiance dans la direction qui lui est indiquée. Son compagnon, plus soupçonneux, se garde bien de l'imiter. Il reste là, fort hésitant et fort embarrassé, quand survient un cavalier de bonne mine et de riche équipage, qui n'est en réalité qu'un charlatan vulgaire et qui lui dit : « Allez donc par ici ; je connais le chemin ». « Le témoignage de cet homme, se dit-il, m'offre des garanties plus grandes, sans être tout à fait sûr. Je n'y crois qu'à moitié, mais je puis le suivre sans imprudence. » Selon vous, il ne peut se tromper, car il suspend toujours son jugement. Il n'en tourne pas moins le dos à l'endroit où il voulait aller, tandis que son premier compagnon y est déjà parvenu sans

(1) *Cont. Acad.*, III, 31.

(2) *Cont. Acad.*, III, 33. Augustin fait, sans doute, allusion ici aux *Académiques* (v. *Acad. Prior.*, I, 8, 25 : 12, 39).

(3) *Cont. Acad.*, II, 16, *fin*-19 : 24-28. Cf. *Acad. Prior.*, I, 11, 33-36.

(4) *Cont. Acad.*, II, 26, *fin.*

encombre. Ainsi faites-vous constamment. Avec votre savant calcul des probabilités, vous vous éloignez de votre but, tandis que des gens très simples y arrivent par le plus court chemin. Une telle façon d'agir n'est-elle pas plaisante (1) ?

Au ridicule vous ajoutez l'odieux. En disant qu'on peut suivre une opinion probable, vous autorisez tous les crimes. Voici un jeune homme, formé à l'école de Cicéron, qui se dit que rien n'est certain. Il en conclut que rien ne l'empêche de faire ce qui lui plaît et il séduit une femme mariée. Lui direz-vous qu'il n'eût point dû agir ainsi ? Pour lui, c'est son avis qui compte et non le vôtre. Sinon, il faudrait dire que son maître n'eût point dû davantage administrer la république, car Epicure avait déjà soutenu qu'une telle occupation ne convient point au sage. Que ferait Cicéron, s'il était chargé de prendre sa défense ? Sans doute, il essaierait d'abord de se dérober, puis il contesterait le fait finalement il serait réduit à l'excuser. « Ce jeune homme. expliquerait-il, n'a pas cru mal faire et n'a peut-être agi qu'en rêve ; c'est ce benêt de mari qui est cause de tout le mal, qui va tout bouleverser pour un déshonneur imaginaire. » Si les juges condamnaient son client, même sur de simples présomptions, il ne pourrait leur en faire un reproche, puisqu'il reconnaît qu'on peut se guider sur de simples « vraisemblances ». Mais, abandonnant le rôle d'avocat pour celui de philosophe, il se tournerait vers lui pour le consoler, et à un disciple si averti il n'aurait nulle peine à montrer que sa condamnation peut n'être qu'un mauvais songe. Ces réflexions ont tout l'air d'une plaisanterie. Au fond, elles sont fort sérieuses et fort attristantes (2). De plus, elles ne s'appliquent pas seulement à l'adultère mais à tous les crimes possibles. Si la doctrine de la probabilité était admise, il n'y en aurait aucun en faveur duquel on ne pût l'invoquer. Ce serait la ruine de la morale et de la société (3).

(1) *Cont. Acad.*, III, 34. Augustin s'inspire peut-être ici d'un exemple analogue donné par Cicéron (*De invent.*, II, 4).

(2) *Cont. Acad.*, III, 35.

(3) *Cont. Acad.*, III, 36. Cf. *Acad. Prior.*, I, 9, 27 ; 12, 39. Dans le *De beata vita* (14-15) Augustin ajoute un nouvel argument : L'homme heureux doit posséder ce qu'il désire. Or les Académiciens désirent la vérité sans la posséder. Ils ne peuvent donc être heureux. La même thèse a été soutenue, mais d'une façon moins nette, par Trygetius, dans le

Dites maintenant, si vous le voulez, que l'impuissance même où vous vous trouvez de répondre à ces divers griefs témoigne en votre faveur. Tous les artifices de la Grèce réunis ne feront pas qu'un vaincu soit vainqueur (1). Battus sur le terrain de la raison, vous ne pouvez plus compter que sur l'autorité des sages. Mais ce dernier abri est fort précaire.

II

A en croire Cicéron, tous les philosophes donnent raison aux Académiciens, car, bien que tous s'attribuent à eux-mêmes la première place, ils ne manquent pas d'accorder la seconde à ceux qui sans prendre parti pour eux, ne s'inscrivent pas parmi leurs adversaires (2). Ceci n'est pas bien sûr. Prenons un disciple de Carnéade, qui se sera présenté chez tous les maîtres de la sagesse sans qu'aucun soit parvenu à lui communiquer ses propres convictions. Est-ce que tous ne seront pas d'accord pour le tourner en ridicule ? Chacun se dira que, si certains rivaux ne possèdent pas la vraie science, celui-ci n'est pas même capable de l'acquérir. Ils le chasseront donc de toutes leurs écoles, non pas avec des férules, ce qui lui ferait plus de honte que de mal, mais avec les massues des Cyniques, car ces derniers interviendront volontiers contre cette commune peste avec l'arme d'Hercule (3). Mais admettons qu'on le glorifie plutôt de son ignorance. Il n'a certes pas lieu d'en être fier. On ferait la même chose pour le premier venu qui déclarerait aussi ne rien savoir. A ce compte, bien que je sois un novice en philosophie, je pourrais me rendre tout de suite l'égal du sage Carnéade en faisant comme lui un aveu d'ignorance (4). Je lui deviendrais même supérieur. En effet, rendu jaloux par ce premier succès, comme il convient à quelqu'un qui ne possède pas encore la sagesse, je dirais à mes juges : « Je ne sais pas plus que cet

premier livre du *Contra Academicos*, qui est tout entier consacré à cette question.

(1) *Cont. Acad.*, III, 30.

(2) *Cont. Acad.*, III, 15, *fin.*-16. Cf. *supra*, p. 336.

(3) *Cont. Acad.*, III, 17, *init.*

(4) *Cont. Acad.*, III, 17, *circ. med.*

homme qui de vous est dans le vrai ; mais c'est seulement parce que j'ignore qui de vous mérite le nom de sage ; lui soutient, au contraire, que nul de vous n'y peut prétendre. » N'est-ce pas à moi que reviendrait la palme (1) ?

En fait, objectez-vous, tous les grands philosophes ont été des sceptiques et l'ancienne Académie a sur ce point, donné très nettement l'exemple à la nouvelle. — On pourrait soutenir bien plutôt que cette dernière a été très dogmatique, et qu'elle est, en cela, restée parfaitement fidèle à son illustre devancière et à la tradition des sages (2). Il importe d'insister sur ce point.

En un temps où la spéculation philosophique était presque nulle ou du moins très obscure, Pythagore fut amené par les discussions d'un certain Phérécyde de Syrie à admettre l'immortalité de l'âme, et il se mit ensuite à voyager en tout sens pour compléter sa formation. Il acquit ainsi la connaissance des choses naturelles et divines qui fait l'objet de la physique (3). Plus tard, Socrate disserta avec beaucoup d'esprit et de finesse sur la morale (4). Enfin parut Platon, l'homme le plus sage et le plus cultivé de son époque, qui a parlé de telle sorte que tout ce qu'il disait devenait grand et qui a exprimé des pensées telles que la façon de les dire ne pouvait les amoindrir. Il s'initia d'abord à la doctrine socratique, puis à celle des Pythagoriciens, et il y ajouta la dialectique, qui seule permet d'en bien juger et d'en faire une science, qui est, par conséquent, sinon la sagesse même, du moins la condition indispensable pour y parvenir. Il donna ainsi à la philosophie sa forme dernière et définitive (5). Aux termes de son enseignement, il y a deux

(1) *Cont. Acad.*, III, 17, *fin.*

(2) *Cont. Acad.*, III, 37, *init.* Augustin présente la thèse générale exposée dans la suite comme une hypothèse qui lui paraît fort vraisemblable (Audite... non quid sciem, sed quid existimem). Il la tient, selon sa propre remarque (*Cont. Acad.*, III, 43), de Cicéron, sans doute des *Académiques*. Il la propose encore en divers autres écrits (*Epist.*, I, 3 ; *Conf.*, V, 19 et 25 ; *Epist.*, CXVIII, 20).

(3) *Cont. Acad.*, III, 37, *circ. init.* ; *De cons. Evang.*, I, 12 ; *De Civ. Dei*, VIII, 4 et XVIII, 37. Cf. *Tuscul.*, I, 16, 38.

(4) *Cont. Acad.*, III, 37, *circ. med.* ; *De cons. Evang.*, I, 12 ; *De Civ. Dei*, VIII, 4 et XVIII, 37. Cf. *Acad. Poster.*, I, 4, 15.

(5) *Cont. Acad.*, III, 37, *circ. med.* ; *De Civ. Dei*, VIII, 4 et XVIII, 37. Cf. *Acad. Poster.*, I, 5, 19. Augustin s'inspire visiblement de Cicéron. Il s'écarte au contraire d'Apulée, d'après qui Platon emprunta la

mondes très distincts, l'un intelligible où réside la vérité, l'autre sensible, fait à l'image du précédent et constitué par de simples vraisemblances. L'âme qui se connaît s'élève jusqu'au premier ; celle qui s'ignore reste confinée dans le second. L'une contemple les idées pures ; l'autre les entrevoit péniblement à travers des opinions multiples. Celle-ci se borne à pratiquer les vertus « civiles » ou inférieures ; celle-là réalise la vraie moralité réservée à l'élite des sages (1).

Une doctrine si haute ne peut être comprise que par des hommes tout à fait purs, qui se sont lentement corrigés de leurs vices. Elle dépasse le commun niveau de l'humanité. On aurait tort, par conséquent, de vouloir en instruire le premier venu. Aussi les disciples de Platon, tout en la conservant de leur mieux, la tinrent-ils soigneusement cachée aux profanes (2). L'un d'entre eux, Polémon, qui fut le maître de Zénon, ne crut pas pouvoir initier ce dernier aux mystères dont il avait la garde avant de le voir débarrassé de diverses erreurs que d'autres lui avaient inculquées. Sa réserve était fondée, car, quand il fut mort, l'élève suspect, tenant toujours à ses propres idées, se mit à enseigner que l'âme est mortelle, que tout dans le monde est corporel, que Dieu lui-même est igné (3).

Arcésilas, qui avait pris sur ces entrefaites la direction de l'école, voyant combien ces fausses doctrines tendaient à se répandre, jugea opportun de faire provisoirement le silence sur celles de Platon. Comme la foule se montrait naturellement portée vers l'erreur et disposée à tout se figurer sous forme corporelle, il crut prudent de lui fournir des raisons de douter, au lieu de lui exposer la véritable science. C'est ainsi que fut fondée la nouvelle Académie. Elle devait lutter contre le faux dogmatisme des Stoïciens et conserver en secret la doctrine du Maître (4).

Or les idées de Zénon persistèrent. Elles prirent même une consistance plus grande avec Chrysippe, qui mit à leur service

physique à Héraclite, la logique à Pythagore et la morale à Socrate (*De doct. Plat.*, I, *circ. init.*).

(1) *Cont. Acad.*, III, 37, *fin.* Cf. *Enn.*, I, 2, 7.

(2) *Cont. Acad.*, III, 38, *init.*

(3) *Cont. Acad.*, III, 38, *circ. med.*

(4) *Cont. Acad.*, III, 38, *fin.*

son grand talent et contribua beaucoup à les répandre (1). Carnéade les combattit alors avec plus de vigueur et d'assurance que tous ses devanciers. Aussi peut-on s'étonner qu'il n'ait pas réussi à les détruire. Il défendit Arcésilas contre le grand reproche qu'on lui faisait de n'avoir tout critiqué que par ostentation. Il s'attaqua aux Stoïciens et surtout à Chrysippe. Enfin, comme on l'accusait de supprimer toute action en interdisant tout jugement, il répliqua, avec une habileté remarquable, que ses adversaires eux-mêmes se déterminaient souvent d'après de simples « vraisemblances ». Il montrait bien qu'il connaissait le « vrai » par la façon dont il parlait de ce qui lui est « semblable ». Seulement il refusait de le faire connaître à ses contemporains parce qu'il voyait ceux-ci trop mal préparés à l'accepter. Il se contentait de le tenir en réserve pour des temps meilleurs, de le signaler discrètement à l'attention des esprits avisés et de résister à la dialectique des Stoïciens. De là vient qu'on le regarde comme le fondateur et le chef de la troisième Académie (2).

Un de ses disciples, Métrodore, voyant que les adversaires battaient en retraite, se mit à rouvrir les portes de son école et à professer publiquement les théories et les préceptes de Platon. Le premier, dit-on, il donna à entendre qu'Arcésilas et Carnéade n'avaient pas voulu combattre tout dogmatisme mais seulement celui des Stoïciens (3). Philon de Larisse qui semble avoir été un esprit fort avisé, s'exprima dans le même sens d'une façon encore plus précise (4). Antiochus suivit ses leçons ainsi que celles du Stoïcien Mnésarque. Il entra en associé et en ami dans le sanctuaire du Platonisme, où nul gardien n'était plus en éveil et il le viola indignement en y apportant de mauvais restes du Stoïcisme (5). Philon, alors, reprit les armes dont s'étaient servis ses devanciers, et il combattit jusqu'à la mort ce disciple infidèle, dont il ruina le dogmatisme (6).

Formé à son école, Cicéron continua son œuvre avec un plein

(1) *Cont. Acad.*, III, 39, *init.*
(2) *Cont. Acad.*, III, 39, *fin.*-40.
(3) *Cont. Acad.*, III, 41.
(4) *Cont. Acad.*, III, 41.
(5) *Cont. Acad.*, III, 41.
(6) *Cont. Acad.*, III, 41.

succès. Par lui, l'ancienne fiction de scepticisme, ressuscitée mais languissante, passa dans la littérature latine. Elle n'y fut pas sans danger. Rien en effet n'est plus vain qu'un exposé copieux et élégant d'idées qu'on n'admet point. Cependant tout ce vent de la rhétorique cicéronienne servit à disperser les mauvaises herbes de la doctrine d'Antiochus (1). Les Epicuriens en profitèrent aussitôt pour ouvrir aux gens voluptueux leurs bergeries riantes (2).

Mais, quelque temps après, la figure de Platon, qui est bien, en philosophie, la plus pure et la plus radieuse, apparut de nouveau en la personne de plusieurs sages. Elle se montra notamment en Plotin d'une façon si nette qu'on pourrait croire que le maître et le disciple se confondent, ou bien que l'un a revécu dans l'autre (3).

Depuis lors, l'accord s'est fait entre les philosophes. On ne voit plus parmi eux que des Cyniques, des Péripatéticiens et des Platoniciens (4). Or les premiers ne se distinguent des autres que par leur horreur de toute convention et de toute contrainte (5). Par ailleurs, d'excellents maîtres ont montré qu'au point de vue doctrinal Platon et Aristote ne s'opposent point, comme l'imaginent les ignorants (6). Ainsi, après beaucoup de temps et de disputes, tous les penseurs ont fini par s'entendre.

Bien mieux, cette sagesse qu'enseignent les écoles au nom de la raison est identique avec celle que professe l'Eglise d'après la foi chrétienne. Sans doute l'Ecriture nous met en garde contre la philosophie de ce monde (*Col.*, II, 8). Mais elle ne condamne point les doctrines plus hautes qui nous conduisent par delà les apparences sensibles jusqu'aux réalités intelligibles. Elle n'affirme rien qui ne s'accorde avec le Platonisme (7). Seu-

(1) *Cont. Acad.*, III, 41, *init.*

(2) *Cont. Acad.*, III, 41, *circ. init.*

(3) *Cont. Acad.*, III, 41, *fin.*

(4) *Cont. Acad.*, III, 42, *init.*

(5) *Cont. Acad.*, III, 42, *circ. init.*

(6) *Cont. Acad.*, III, 42, *circ. med.* Cf. *Acad. Poster.*, I, 5, 17-18 ; 6, 22 ; *De fin. bon. et mal.*, IV, 2, 5. Augustin pense sans doute particulièrement à Plotin, qui affirmait souvent l'identité du Platonisme et de l'Aristotélisme, ainsi qu'à Porphyre qui avait écrit tout un traité sur ce sujet (Eusèbe, *Prép. Evang.*, XV, 4-9).

(7) *Cont. Acad.*, III, 42, *fin.* Cf. *De ord.*, I, 32.

lement elle présente une forme plus simple, mieux adaptée aux besoins de la masse. Jamais la dialectique, avec toutes ses subtilités, n'eût réussi à délivrer les âmes de leurs erreurs et de leurs souillures, si le Dieu souverain n'avait bien voulu unir son intelligence à un corps humain, pour leur apprendre, par ses exemples comme par ses préceptes, à rentrer en elles-mêmes et à se retourner vers leur patrie. A ce point de vue le Christ possède une puissance supérieure à toute autre. Par lui la sagesse, jadis réservée à une élite très restreinte, est devenue accessible à la foule (1).

Ainsi le scepticisme a contre lui les autorités les plus graves en même temps que les raisons les plus solides. Nous n'avons plus dès lors à faire le moindre cas de ses critiques. La route dont il nous barrait l'entrée se trouve libre et nous pouvons nous y engager avec une entière confiance (2).

(1) *Cont. Acad.*, III, 42, *fin.*-43. Cf. *De ord.*, II, 16, 27; *De quaest. anim.*, 12.

(2) *Epist.*, I, 3, *fin.*

CHAPITRE DEUXIÈME

A L'ÉCOLE DES NÉOPLATONICIENS

Avant de nous mettre en marche, explique Augustin, il nous faut savoir, d'une façon précise, où nous voulons aller et comment nous pourrons y parvenir. Dans nos recherches philosophiques, il importe, en d'autres termes, de bien fixer d'abord le but que nous avons en vue et les moyens qui nous permettent de l'atteindre.

I

Posons dès maintenant, en principe, sans craindre le moindre démenti, que tous nous aspirons au bonheur (1). Qu'est-ce donc qu'être heureux, sinon n'être pas malheureux ? Or tout le monde s'accorde à dire que l'indigence est un malheur. On ne peut certes pas en conclure que tout malheur implique une certaine indigence. De même que tout homme enseveli depuis un an est mort, et que pourtant la réciproque n'est pas vraie, on pourrait logiquement soutenir que tout indigent est malheureux sans accorder que tout malheureux est indigent. En fait, cependant, la seconde proposition est aussi incontestable que la première (2). Seulement, pour s'en rendre compte, il faut préciser l'une et l'autre.

(1) *De beat. vit.*, 10. Le même principe a été nettement posé par Cicéron dans l'*Hortensius* (v. *supra*, p. 66) et dans le *De finibus*, II, 27, 86 ; V, 29, 86.

(2) *De beat. vit.*, 22-24. Cf. *De fin.*, V, 28, 84. La même idée était sans doute plus longuement exposée dans l'*Hortensius*, où Cicéron étudiait les rapports de la richesse et du bonheur. V. *supra*, p. 66-67.

Celui qui possède la sagesse peut manquer de plusieurs autres choses sans être malheureux. Il a assez de force morale pour ne point craindre la privation physique. Il réalise la maxime de Térence : « Comme ce que tu veux peut ne pas arriver, applique-toi à ne vouloir jamais que le possible » (*Andr.*, act. II, sc. 1, v. 5-6). Aussi a-t-il toujours ce qu'il désire (1). D'autre part, il y a des gens qui mènent une existence misérable au sein de l'abondance, mais c'est parce qu'il leur manque la sagesse. Tel était cet Orata, cité par Cicéron, qui possédait toutes sortes de biens, mais qui craignait sans cesse de les perdre. Sa crainte lui venait d'un certain défaut de jugement. Elle supposait, par cela même, une grave indigence (2). En somme, c'est la folie qui constitue la véritable pauvreté. Elle vaut si peu qu'à son sujet on ne saurait employer le verbe avoir. Elle consiste en un état purement négatif. Elle est un défaut, ou plutôt elle renferme tous les défauts. On peut l'identifier avec cette *nequitia* qu'on fait justement venir de *ne quidquam* parce qu'elle n'existe même pas (3). La sagesse, au contraire, doit être regardée comme la meilleure des richesses. Elle implique l'idée de plénitude (4). Pour mieux dire, elle est à l'âme ce que la nourriture est au corps, et elle se montre, d'ailleurs, bien supérieure à tous les aliments matériels (5).

(1) *De beat. vit.*, 25 (à rapprocher de *Cont. Acad.*, III, 2). Cf. *De fin.*, V, 26, 77 ; 28, 84 ; 29, 86-89 ; 32, 95, et tout le cinquième livre des *Tusculanes*. Dans le *De Trinitate*, XIII, 10, Augustin, revenant sur la même question, mais dans un esprit tout opposé, rappelle le même passage de l'*Andrienne*. (Cf. *De Civ. Dei*, XIV, 25) et fait remarquer qu'il est mis en avant par les philosophes. Il pense sans doute à l'*Hortensius* de Cicéron, dont tout son exposé s'inspire visiblement et qu'il a même cité un peu plus haut (*ibid.*, 8). C'est donc sans doute également à l'*Hortensius* qu'est empruntée la citation de Térence dans le *De beata vita*.

(2) *De beat. vit.*, 26-28. Augustin fait ici allusion à un passage de l'*Hortensius*, déjà cité plus haut (p. 66). Cf. *Tuscul.*, V, 6, 15-17.

(3) *De beat. vit.*, 29, 30 ; *ibid.*, 8 ; *De ver. rel.*, 21. Augustin s'inspire ici encore de Cicéron, qui donne la même étymologie dans les *Tusculanes* (III, 8, 18).

(4) *De beat. vit.*, 30, 31 ; *Epist.*, III, 2. La même remarque se lisait sans doute dans l'*Hortensius*, dont un fragment, cité par Augustin (*De beat. vit.*, 22) expose une idée analogue.

(5) *De beat. vit.*, 7-8. Voir aussi *De lib. arb.*, II, 35. Dans le *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. v : *Utrum animal irrationale beatum*

Mais dans les banquets de l'esprit, comme dans tous les autres, il faut éviter les excès. La sagesse suppose la « frugalité » morale, que Cicéron identifie, à bon droit, avec la « modération » et la « tempérance » (1). Elle implique, en effet, un « mode » convenable, un juste « tempérament ». Ne manquant de rien, elle n'a « rien de trop », car si elle avait quelque chose de trop, elle manquerait en cela de mesure. Elle se tient toujours dans des limites convenables. Elle évite tout ce qui nous distend, comme la luxure, l'orgueil ou l'ambition, et aussi tout ce qui nous resserre, comme la bassesse, la crainte, la tristesse ou la cupidité. Elle est essentiellement bien réglée (2).

Mais la règle qui mesure la sagesse ne peut être mesurée par rien. Elle constitue donc le Principe premier d'où tout provient. En d'autres termes, elle s'identifie avec Dieu. C'est donc dans l'Etre divin que se trouve la fin de l'âme humaine (3).

D'autre part, le « Mode suprême » auquel nous venons d'aboutir ne peut être véritable que s'il porte en lui la Vérité. Celle-ci, d'ailleurs, est identique avec la sagesse qui procède de lui et dont il est le « Père ». Il ne peut pas plus se passer d'elle qu'elle ne saurait se passer de lui. Entre l'un et l'autre existe forcément l'union la plus étroite (4).

Enfin, cette Sagesse éternellement engendrée, sans laquelle nul ne voit Dieu le Père, a besoin, pour se montrer à nous, d'un Moniteur secret, qui nous rappelle son souvenir, qui nous invite à la chercher, qui nous aide à la contempler, qui nous apprend à en jouir. Or cet agent mystérieux ne peut produire en nous de tels effets que s'il est tout puissant et, en même temps, souverainement bon. Il participe donc à la perfection de

esse possit?. Augustin fait remarquer que les bêtes ne connaissent pas le bonheur parce qu'elles ne possèdent pas la science. La même remarque est formulée par Plotin, *Enn.*, I, 4, 1 et *suiv*.

(1) *De beat. vit.*, 30-31. Cf. Cicéron, *Orat. pro Deiotaro*, 9, 26 et *Tuscul.*, III, 8, 16.

(2) *De beat. vit.*, 32-33. Voir aussi *De Mus.*, I, 2, 15, *init.* Cf. *Tuscul.*, IV, 16, 36-17, 37 et *Enn.*, I, 2, 2.

(3) *De beat. vit.*, 34, *fin.*; *Cont. Acad.*, II, 2, 9, *fin.*; *De ord.*, II, 14. Plotin fait également consister le Bien suprême dans la mesure (*Enn.*, I, 8, 2 et 6).

(4) *De beat. vit.*, 34, *init.* Plotin établit un rapport analogue entre le Bien suprême ou la « Mesure » souveraine et l'Intelligence (*Enn.*, I, 8, 2).

la nature divine, sans perdre sa vie propre (1). C'est dire que le bonheur consiste, pour nous, à nous unir à lui, pour arriver par lui à la contemplation de la Sagesse et par la Sagesse à la possession du Mode suprême d'où tout provient (2).

II

Comment pourrions-nous parvenir au but si désirable que nous avons en vue, si nous n'invoquions d'abord l'auguste Trinité pour la rendre propice à nos vœux (3) ? Le Principe premier qui donne naissance à la vraie science et par elle à l'Amour peut seul dans sa bonté nous faire connaître la vérité et nous amener finalement à lui. C'est lui qui nous a faits, qui nous éclaire et qui nous rend meilleurs. Tout ce que nous sommes, tout ce que nous savons, tout ce que nous valons est son œuvre. Ce Dieu unique est tout pour nous, comme pour l'ensemble des créatures, sans avoir en lui-même besoin de rien, sans être soumis à nos vicissitudes et à nos changements. Prions-le donc

(1) *De beat. vit.*, 35. En plusieurs autres endroits, Augustin présente également l'Esprit divin comme une sorte de mentor intérieur (*Solil.*, I, 2, *fin.*, 3 *circ. med.*, etc.). Il va jusqu'à dire que c'est lui qui nous « fait comprendre » (*Solil.*, I, 15). Il se montre porté à l'identifier avec la raison (*Solil.*, I, 1, *init.*), et il nomme expressément celle-ci à côté de « l'Intelligence » souveraine et du « Principe » premier (*De ord.*, II, 26). Une idée analogue, quoiqu'un peu différente de l'Ame universelle, conçue comme une Raison supérieure qui dirige les êtres, se trouve chez Plotin (*Enn.*, II, 3, 13 ; IV, 4, 39).

(2) *De beat. vit.*, 35. A première vue cette doctrine trinitaire ressemble tellement à celle de l'Eglise qu'après en avoir entendu l'exposé, Monique, joyeuse entonne un verset d'une hymne ambrosienne :

Fove precantes, Trinitas.

Au fond elle en diffère pourtant assez sensiblement.

(3) Cette invocation ouvre le premier livre des *Soliloques* (I, 2-6), qui se rattache ainsi étroitement à la fin du traité *De la vie bienheureuse*. La doctrine trinitaire présentée ici diffère pourtant un peu de celle qui vient d'être exposée. Mais elle reste fort imprécise. Augustin ne paraît encore bien fixé que sur la nécessité de la prière. Il revient avec insistance sur le même sujet dans un grand nombre d'autres textes de la même période (*Solil.*, I, 26 ; II, 1, 9 ; *De quant. anim.*, 13, 24 ; *De lib. arb.*, I, 4, 14 ; *De Mag.*, 2, etc.). Cf. *Enn.*, V, 1, 6. Une invocation analogue se lisait dans un passage de la *Philosophie des Oracles* de Porphyre, qui a été édité par A. Maï et traduit par Ch. Levesque (Voir Bouillet, *Les Ennéades*, t. III, p. 626-627).

avec une humilité et une confiance d'autant plus grandes que c'est lui qui inspire nos prières et qui en fait tout le mérite (1). Disons-lui : « O mon Seigneur, mon roi, mon père, mon défenseur, mon espoir, mon bien, mon honneur, ma demeure, ma patrie, mon salut, ma lumière, ma vie, exauce, exauce, exaucemoi... J'ai assez souffert, assez servi les ennemis, assez été joué par leurs mensonges. Reçois ce serviteur qui les fuit, comme ils ont reçu cet étranger qui te fuyait. Je sens que je dois retourner vers toi ; ouvre-moi ta porte... Je n'ai rien que ma volonté. Je ne sais rien, si ce n'est que je dois mépriser les choses qui passent et qui s'écoulent pour chercher celles qui sont certaines et éternelles. Je fais cela parce que je sais simplement cela. J'ignore comment on arrive vers toi. Suggère-le moi, montre-le moi et donne-moi le viatique dont j'ai besoin (2) ». Ecoutons ensuite sa réponse avec grande attention. Il nous parle souvent par l'organe de ses serviteurs, de ceux surtout qui mènent une vie pure (3). Mais il se fait entendre mieux encore par le moyen de la raison, qui est en nous mais qui procède directement de lui. Négligeons tous les bruits du dehors pour nous entretenir avec cette voix intérieure (4).

Quand connaîtrons-nous l'Etre parfait d'une façon si claire que nous n'aurons ensuite plus rien à demander ? Seul un examen critique des diverses branches du savoir humain peut nous l'apprendre (5). Serions-nous au terme de nos vœux, si nous étions aussi bien renseignés sur Dieu que sur le signe dans lequel la lune se lèvera demain ? Non, car rien ne nous garantit que le cours de la nature ne sera point changé (6). Nous tiendrions-nous, du moins, pour satisfaits, si nous le voyions comme nous apercevons nos amis les plus proches ? Il s'en faut bien ; nous ne saisirions ainsi que sa vie extérieure, non le fond de son être (7). En tout cas, ne serions-nous pas

(1) (*Solil.*, I, 2, *init.*). La doctrine augustinienne de la grâce s'ébauche ici d'une façon très nette. Elle se rattache directement aux conceptions néoplatoniciennes (*Enn.*, V, 3, 17, *fin.*).

(2) *Solil.*, I, 5. Cf. *ibid.*, I, 30 ; II, 1, 9, 27 ; *De ord.*, I, 10 ; II, 52.

(3) *De vit. beat.*, 18 ; *De ord.*, I, 16, 19 ; II, 12, 54.

(4) *Solil.*, I, 1, *init.*, 12, 13, 15 ; Cf. *Enn.*, V, 1, 12.

(5) *Solil.*, I, 7.

(6) *Solil.*, I, 8.

(7) *Solil.*, I, 7, *fin.*, 8, *init*

heureux, si nous possédions la doctrine que Platon et Plotin ont professée à son sujet ? Pas nécessairement ; nous savons ce que ces philosophes ont dit de lui, non ce qu'ils ont pensé (1). Aurions-nous encore quelque chose à souhaiter, si nous le connaissions aussi bien que les propriétés de la ligne ou celles de la sphère ? Cette fois, il ne garderait plus pour nous aucun secret, et nous serions définitivement heureux (2).

Qu'est-ce donc qui distingue la science géométrique ? Sa nature toute spirituelle. Nous ne connaissons les astres, les autres hommes, les écrits même des philosophes que par les sens (3). Or ce n'est point par eux que nous percevons les propriétés du cercle ou celles de la ligne. Ils n'interviennent ici que comme le navire qui conduit au port, et on ne pourrait pas plus apprendre avec eux la géométrie que naviguer sur terre. Ils rendent, d'abord, quelques services, mais à la longue ils sont plutôt nuisibles et on titube en les quittant, comme quand on descend sur le rivage après une longue traversée (4). Les formes et les figures dont s'occupe la science sont purement intelligibles. A plus forte raison Dieu lui-même l'est-il. C'est lui, en effet, qui les montre à notre intelligence, de même que c'est la lumière du jour qui rend sur terre toutes choses visibles. Il joue dans le monde des idées le rôle du soleil. Comme cet astre matériel, il est, il brille, il éclaire, mais d'une façon spirituelle. Il ne peut donc être contemplé que par l'esprit (5).

(1) *Solil.*, I, 9, *init.*

(2) *Solil.*, I, 9-11.

(3) *Solil.*, I, 8-9. Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. IX : *Utrum corporeis sensibus percipi veritas possit.* Les sens ne nous font connaître que des êtres changeants. Quand bien même leur objet serait éternel, ils ne nous en donneraient qu'une connaissance purement conjecturale. Avec eux, on n'est jamais certain de n'être point la dupe d'une imagination plus ou moins fantaisiste. Ce n'est donc point par eux qu'on acquiert la vraie science.

(4) *Solil.*, I, 9-12, *init.* Dans le *Contra Academicos* (III, 2-4), Augustin fait une remarque analogue au sujet de la « fortune » : Celle-ci est nécessaire pour parvenir à la sagesse ; mais le sage n'en a aucun besoin.

(5) *Solil.*, I, 15. Ces considérations qui se relient étroitement aux précédentes en sont séparées, dans le texte des *Soliloques*, par des remarques, relatives à la foi, à l'espérance et à la charité, qui paraissent avoir été insérées après coup et qui logiquement doivent leur faire suite. Augustin lui-même fera plus tard remarquer dans la *Cité de Dieu* (X, 3) que Plotin compare l'intelligence divine à un soleil. Cf. *Enn.*, II, 3, 18, *fin.* ; IV, 3, 11 ; V, 8, 10, etc.

Comment s'opère cette contemplation ? Nous n'avons pour nous en rendre compte qu'à consulter les lois ordinaires de la vision (1). Il faut d'abord avoir les yeux bien sains, puis regarder avec quelque attention, pour arriver finalement à voir (2). Or l'intelligence est comme l'œil de l'âme. Elle se trouve présentement viciée par les passions. Avant tout, elle doit recouvrer la santé. Et c'est seulement à condition de croire en celle-ci, d'espérer l'obtenir et de la désirer qu'elle en aura souci. Une fois revenue à son état normal, elle ne portera le regard de la raison vers les choses divines que si elle en admet l'existence sans encore les voir, si elle compte les découvrir et si par ailleurs elle y tient. Enfin, dans l'acte de la vision spirituelle, elle atteint Dieu d'une façon directe ; elle n'a plus par rapport à lui ni foi ni espérance, mais seulement une charité d'autant plus ardente qu'elle le connaît mieux. Cependant, même en le connaissant d'une façon parfaite, elle a encore besoin, tant qu'elle se trouve dans le corps, de croire que les sens pourraient, si elle n'y veillait, la détourner de lui et d'appeler de ses vœux cet état bienheureux où libre de tout souci, elle n'aura plus d'autre occupation que celle de l'aimer. Ces trois vertus théologiques constituent donc pour nous, dans tout le cours de notre vie présente la condition indispensable de la sagesse (3).

Certaines dispositions morales sont encore requises. Pour recouvrer la santé de l'âme il ne nous suffit pas de nous tourner vers Dieu. Il nous faut en même temps nous détacher des êtres inférieurs qui naturellement nous éloignent de lui. Si nous tenons à tarir la source des maux spirituels dont nous pouvons souffrir, nous devons renoncer avant tout aux richesses, aux honneurs, aux plaisirs (4). Ces derniers restent toujours très dangereux

(1) *Solil.*, I, 12, *init.* Cf. *De ord.* II, 10 : Menti hoc est intelligere quod oculis videre. La même comparaison se lit dans un passage du néoplatonicien Fonteius de Carthage, reproduit par Augustin, *De div. quaest. LXXXIII*, q. XII.

(2) *Solil.*, I, 12. Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. XII.

(3) *Solil.*, I, 12-14. Cf. *ibid.*, 5, *fin.* : Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. Cette doctrine se rattache à un texte de Paul (I *Cor.*, XIII, 8-13) qu'Augustin citera très souvent dans la suite. Elle a pu être directement inspirée par Monique qui l'a rappelée un peu auparavant (*De beat. vit.*, 35, *fin.*).

(4) *Solil.*, I, 17. Augustin a trouvé cette doctrine déjà exposée dans l'*Hortensius* (v. *supra*, p. 66-68), auquel il fait d'ailleurs expressément

même quand ils s'offrent à nous sous le couvert d'une union conjugale parfaitement honnête. Rien n'est plus propre à faire déchoir l'esprit de l'homme que les caresses d'une femme et cet enlacement des corps qui appartient à l'essence même du mariage. Peut-être un sage sûr de soi fait-il bien de chercher à se donner une postérité. Mais il est en cela à admirer plutôt qu'à imiter, et nous trouverions plus de risque à tenter l'entreprise que de bonheur à y réussir (1). Nous n'aurions pas tort de désirer les richesses si nous en avions besoin pour nous consacrer à l'étude du vrai. Nous ne devrions pas nous faire scrupule d'aspirer aux honneurs, si nous espérions acquérir ainsi plus d'autorité pour instruire les autres et pour assurer à nos amis le moyen de mieux cultiver leur esprit. Nous pourrions enfin rechercher une épouse qui nous apporterait quelque aisance et quelque considération, si, dans la poursuite de la sagesse, elle devait être pour nous un aide, non un obstacle. Seulement ces différents biens ne doivent pas être aimés pour eux-mêmes. Ils ne constituent pas de véritables fins mais de simples moyens qui se subordonnent à un but infiniment plus noble (2).

La même remarque s'applique à tout ce que nous possédons de plus cher en ce monde, à nos amis, à notre santé, à notre vie (3). Nous pouvons tenir à nos intimes parce qu'avec eux nous marchons plus sûrement vers Dieu (4), à notre bien-être parce que la souffrance physique contrarie la recherche intel-

allusion à propos des honneurs. Mais il l'a vue formulée plus nettement encore chez Platon, *Phédon*, 33, 34 (82 D-84 B) chez Plotin, *Enn.*, I, 2, 5, et surtout chez Porphyre, dans le traité *Du retour de l'âme*, qu'il citera plus tard dans la *Cité de Dieu*, X, 29, 2 et X, 30. (Cf. *Retr.*, I, 4, 4).

(1) *Solil.*, I, 17.

(2) *Solil.*, I, 18-19. Augustin reviendra souvent dans la suite sur la distinction des biens dont on peut « jouir » et de ceux dont on doit simplement « user ». Lui-même fait remarquer qu'elle se confond avec celle de « l'honnête » et de « l'utile », qui inspire le *De officiis* de Cicéron (V. *De div. quaest. LXXXIII*, q. xxx : *Utrum omnia in utilitatem hominis creata sint?*)

(3) *Solil.*, I, 16, *circ. med.*

(4) *Solil.*, I, 20. Augustin a dit un peu plus haut qu'il aime les hommes simplement à cause de l'âme raisonnable qui est en eux (*Solil.*, I, 7, *fin.*).

lectuelle et s'oppose ainsi au Bien suprême (1), enfin, à l'existence parce que nous craindrions de perdre en mourant, sinon nos connaissances acquises, du moins la faculté de nous instruire encore (2). Mais nous n'aurions qu'à nous désintéresesr de tous ces biens s'ils ne pouvaient nous servir à l'étude du vrai. Nous devrions même en faire un entier sacrifice s'ils nous détournaient jamais de ce but si désirable (3).

Seule la sagesse se présente à nous comme une fin. Aussi mérite-t-elle tout notre amour. Nous souhaitons la voir dépouillée de tout voile et la tenir chastement embrassée. Mais quelle femme nous laisserait jouir à son égard d'une aussi grande liberté, si nous ne lui donnions lieu de croire que tout notre cœur lui appartient ? N'ayons donc plus de désirs que pour elle (4). Nous voudrions contempler la lumière intelligible dans toute sa splendeur. Mais comment pourrions-nous jamais y parvenir si nous nous attardions au milieu des ténèbres de ce monde sensible ? Elle ne se révèlera à nous que si, de la caverne où nous sommes enfermés, nous savons nous élever vers elle. Appliquons-nous donc à tenir les ailes de notre esprit bien dégagées de la glu des choses matérielles et aussitôt elle viendra vers nous (5).

Que nous restera-t-il à faire ensuite, sinon à tourner vers elle nos regards (6) ? Cela ne veut pas dire que nous l'apercevrons

(1) *Solil.*, I, 21. A ce sujet Augustin invoque ici le témoignage de Celse (cf. *supra*, p. 230, not. 2) d'après qui « la sagesse est le souverain bien et la douleur physique le mal suprême ».

(2) *Solil.*, I, 20, *fin.* Augustin développera un peu plus loin cette dernière idée (*Solil.*, II, 1).

(3) *Solil.*, I, 20-21. Augustin s'est inspiré de cette idée à la fin de sa prière inaugurale (*Solil.*, I, 6).

(4) *Solil.*, I, 22. Cf. *Enn.*, I, 3, 2 ; I, 6, 7. Augustin semble faire allusion à ce dernier passage dans un texte de la *Cité de Dieu* où il mentionne expressément Plotin (*De Civ. Dei*, X, 16).

(5) *Solil.*, I, 24-25. Un programme de vie analogue, plus détaillé sur certains points, mais moins méthodique, se lit dans le *De ordine* (II, 25). Augustin y fait lui-même remarquer que ces règles ne sont point de son invention, mais que « les livres d'hommes grands et presque divins en sont tout pleins » (*ibid.*, II, 28). Il vise certainement ici les Néoplatoniciens, soit Plotin, *Enn.*, I, 6, 8-9 ; soit Porphyre, *Du retour de l'âme*, v. *supra*, p. 375, not. 3.

(6) *Solil.*, I, 23. Cf. I, 12, *init.*, et I, 16, *init.* Augustin dira bientôt d'une façon plus précise, que la dialectique impose deux méthodes,

aussitôt dans toute sa splendeur. Certains hommes ont la vue si bonne et si puissante qu'ils peuvent ouvrir directement leurs yeux sur le soleil. D'autres, sans être aucunement malades, seraient éblouis par l'astre du jour, et, ne pouvant en soutenir l'éclat, ils retourneraient, en toute hâte, vers les ténèbres. Ceux-ci ont besoin d'un exercice régulier. Qu'on leur montre d'abord des objets éclairés seulement par une lumière étrangère, en allant de ceux où elle se montre très affaiblie, par exemple, d'un habit ou d'un mur, à ceux où elle brille davantage, comme à une pièce d'argent ou d'or. Qu'on leur découvre ensuite ceux qui sont lumineux par eux-mêmes, en s'élevant du feu terrestre aux étoiles, à la lune, à la clarté de l'aurore. On les amènera ainsi plus ou moins rapidement, selon leur puissance visuelle, à fixer le soleil en plein midi sans aucune souffrance et puis avec plaisir (1). De même certains esprits d'un heureux naturel parviennent sans aucun effort à la sagesse. On n'a pas besoin de la leur enseigner ; il suffit de la signaler à leur attention (2). Mais ces privilégiés, dont le cas est à peine croyable, se montrent extrêmement rares. Les autres hommes n'arrivent à la vérité que par une voie lente et graduée. Ils doivent procéder avec méthode, prendre des moyens adaptés à la fin qu'ils ont à atteindre (3). Telle est d'ailleurs la loi générale qui s'impose ici-bas. Nous ne saurions trop nous convaincre de cette vérité, car, pour l'avoir méconnue, beaucoup de gens sont tombés dans de graves erreurs (4).

l'une morale, l'autre intellectuelle (*De ord.*, I, 25 ; cf. *ibid.*, I, 24 : animae dotatae disciplinis et virtute formosae, et I, 1 : vel vitae merito, vel habitu quodam eruditionis inveniat). Cf. *Enn.*, I, 3, 6.

(1) *Solil.*, I, 23.

(2) *Solil.*, I, 23. Cf. *Enn.*, V, 9, 1. Augustin donne plus loin à entendre que Monique est du nombre de ces heureux élus (*De ord.*, II, 45, *fin.*).

(3) *Solil.*, I, 23, *fin.*-24, *init.* La même idée est reprise et développée dans le traité *De l'ordre*, qui se rattache étroitement à cette section des *Soliloques*.

(4) *De ord.*, I, 1-5 (prologue) ; *ibid.*, I, 27-28. Cf. *Enn.*, III, 2, 6.

CHAPITRE TROISIÈME

ORDRE DES ÉTUDES

Tout agit avec ordre dans le monde sensible. L'esprit doit faire de même pour arriver à la sagesse. Telles sont, d'après Augustin, les deux vérités fondamentales qu'il nous reste à comprendre avant de nous engager dans l'examen approfondi des conceptions néoplatoniciennes (1).

I

Chez tous les êtres matériels s'observe une merveilleuse harmonie. Chaque cause s'y présente comme un moyen destiné à atteindre une certaine fin (2).

Les choses en apparence les plus insignifiantes ont un but réel, quoique souvent insoupçonné. Dans le silence de la nuit, j'entends le bruit irrégulier d'une chute d'eau occasionnée par un amoncellement de feuilles qui obstruent un canal voisin et je suis ainsi amené à réfléchir sur l'enchaînement des phénomènes. Près de moi, un de mes amis, déjà couché, frappe sur son lit pour effrayer des souris et m'apprend par là qu'il est éveillé, ce qui m'engage à lui faire part de mes réflexions. Que d'autres circonstances ont dû se succéder depuis longtemps pour préparer cet entretien ! Ce que nous appelons le hasard n'est qu'une Providence ignorée (3).

(1) Ce chapitre est une adaptation systématique du traité *De l'ordre.*

(2) Augustin insiste d'abord sur l'enchainement des causes (*De ord.*, I, 6-11) puis sur la finalité qui s'y montre (*ibid.*, 12-14).

(3) *De ord.*, I, 6-14 ; *ibid.*, I, 22-26. Cf. *Enn.*, II, 3, 7 ; III, 1, 1, et 3, 6 ; IV, 3, 15-16 et 4, 39.

Les désordres partiels que nous constatons ici-bas contribuent eux-mêmes à l'harmonie générale du monde. Quoi de plus cruel, de plus hideux qu'un bourreau ? Cependant il est indispensable pour faire respecter et observer les lois. Qu'y a-t-il de plus repoussant et de plus vil que les femmes publiques ? Supprimez-les et vous verrez le désordre des mœurs s'introduire partout. Les membres honteux choquent la vue. Ils n'en restent pas moins nécessaires à la conservation de l'espèce et, tout en les reléguant dans une région inférieure, l'Auteur de la Nature leur a assuré une place dans le corps. Après une lutte de coqs, l'attitude humiliée du vaincu est disgracieuse. Elle sert pourtant à rehausser le triomphe du vainqueur. Les poètes introduisent à dessein des solécismes et des barbarismes dans leurs écrits, comme pour leur donner plus de saveur. Un discours absolument parfait fatiguerait à cause de sa perfection même. Assaisonnons-le de quelques négligences ; il plaît bien davantage. Tout le monde réprouve les sophismes. Au cours d'une discussion sérieuse on gagnera pourtant à s'en servir. Le mal lui-même a sa place naturelle, ou, pour mieux dire, nécessaire dans l'harmonie du cosmos. Tout, sans exception, se montre bien réglé à travers le monde matériel (1).

Au contraire, Dieu n'est soumis à aucune règle. Il ne connaît ni imperfection, ni changement. Il est le Bien suprême et immuable. Il ne peut donc ni se subordonner à une fin, ni se mettre en mouvement afin de l'atteindre. Il se suffit à lui-même et demeure immobile, tandis que tout gravite autour de lui (2).

Les esprits participent à sa vie dans la mesure où ils arrivent à le connaître. Avec lui le sage domine donc le système du monde et il échappe aux lois qui y règnent. Comme l'ensemble des êtres matériels son corps va d'un endroit à un autre. Mais son âme, préposée comme un cavalier ou un pilote à la conduite

(1) *De ord.*, II, 12-13. Cf. *Enn.*, II, 3, 18 ; III, 3, 5.

(2) *De ord.*, II, 2-3. Cette remarque est de Licentius. Mais Augustin paraît bien l'accepter et c'est sans doute lui qui l'a inspirée à son jeune disciple. Dans un autre passage il semble la rejeter, car il soutient que « l'ordre a toujours existé en Dieu » (*De ord.*, II, 23). Mais ce dernier texte manque dans beaucoup d'excellents manuscrits. Il sépare mal à propos deux phrases qui s'appellent logiquement et il se trouve démenti par la seconde. — Plotin soutient également que Dieu se tient au-dessus de l'ordre tout en le produisant (*Enn.*, I, 2, 1 ; III, 2, 2).

de l'organisme, resté, en dépit de ces fonctions inférieures, invariablement attachée à la sagesse divine partout présente en ce vaste univers. C'est à cette source unique de la vérité qu'elle puise ses connaissances spirituelles. Or elle se connaît elle-même. C'est donc là que réside la partie supérieure de son être, à laquelle, par ailleurs, les sens et la mémoire restent toujours soumis dans la personne du sage (1).

A ce compte, dira-t-on, la folie, dont les représentants de la sagesse ont assurément l'idée, qui existe donc en eux d'une certaine façon, doit exister également en Dieu. Les livres des doctes répondent avec beaucoup de raison qu'elle consiste simplement dans une absence de pensée, comme l'obscurité dans un manque de lumière. On ne perçoit pas l'une plus que l'autre. On sent plutôt l'une et l'autre par l'impossibilité où l'on se trouve de rien percevoir. Or le sage voit tout en Dieu, comme il voit Dieu lui-même, directement et sans effort. C'est ce qui fait dire qu'il n'est point soumis aux lois de la matière (2).

L'âme encore dépourvue de sagesse n'en est point là. Comme elle ne connaît point Dieu, elle n'habite point en lui. Elle reste donc assujettie à l'ordre du monde. Mais elle peut et elle doit se servir de cet ordre même pour en chercher l'auteur et pour entrer en rapport avec lui. Qu'elle procède avec méthode pour se rapprocher graduellement de cette Vérité suprême, qui doit être l'objet constant de ses efforts (3).

II

Deux grandes voies, l'autorité et la raison, mènent à la sagesse. L'une convient aux ignorants, l'autre aux gens instruits. La seconde l'emporte donc incontestablement sur la première. Mais celle-ci la précède toujours, car forcément l'ignorance vient avant l'instruction (4).

La véritable autorité, la seule qui se montre tout à fait sûre,

(1) *De ord.*, II, 4-7 et 18-19. Cf. *Enn.*, I, 2, 2-6.
(2) *De ord.*, II, 8-10. Cf. *Enn.*, I, 8, 9.
(3) *De ord.*, II, 15, *fin.*, 24, *fin.*
(4) *De ord.*, II, 26 ; *ibid.*, II, 16.

est celle de Dieu (1). Elle ne se trouve pas chez les démons aériens, dont les oracles ou les miracles trompent souvent les âmes avides de richesses périssables, ambitieuses de fragiles honneurs ou trompées par de vains prodiges (2). Elle se rencontre plutôt avec le Christ, dont nos vénérables mystères nous exposent non seulement les actes surhumains mais encore la vie humble et surtout les leçons salutaires (3). Nous ne devons pourtant pas négliger l'autorité des hommes vertueux, de ceux en particulier qui, possédant une certaine fortune, savent s'en détacher, car une telle façon d'agir les élève au-dessus de la condition commune et suppose une inspiration divine. Or leur nombre est plus considérable qu'une observation superficielle pourrait le faire croire (4). Ecoutons-les. Recueillons avec soin toutes les doctrines salutaires qui nous viennent du dehors. Les leçons de la foi nous apprendront à bien vivre, à nous détacher des choses sensibles pour ne nous occuper que des réalités intelligibles. Elles nous conduiront ainsi au seuil de la sagesse (5).

Mais seule la raison peut nous donner la science parfaite et par là même le bonheur (6). Seule elle nous apprendra à connaître sa propre nature, celle de l'Intelligence qui embrasse tout, celle enfin du Principe premier d'où tout procède (7). Fort peu de gens savent ce qu'elle est, parce que fort peu se détournent des objets extérieurs pour rentrer en eux-mêmes (8). Appliquons-nous à l'étudier. Nous verrons qu'elle consiste en un certain pouvoir d'analyse et de synthèse qui nous permet de distinguer et de grouper nos connaissances (9). Nous consta-

(1) *De ord.*, II, 27, *init.*

(2) *De ord.*, II, 27, *circ. init.*; *Epist.*, IX, 2-4. Cf. *De vera religione*, 69-70.

(3) *De ord.*, II, 27, *circ. med.*; *ibid.*, II, 16; *Cont. Acad.*, II, 42, *fin.*

(4) *De ord.*, II, 27, *fin.*-29. Augustin pense ici aux Catholiques et tout particulièrement aux moines, dont la vie sainte et le renoncement ont fait sur lui une forte impression (*Cont. Acad.*, II, 5, *fin.*; *Conf.*, VIII, 13-15; *supra*, p. 385-387).

(5) *De ord.*, II, 26. Cf. *ibid.*, II, 16; *Cont. Acad.*, III, 43, *fin.*

(6) *De ord.*, II, 26, *fin.*; *Epist.*, III, 1. Cf. *De fin. bon. et mal.*, II, 14, 45-47.

(7) *De ord.*, II, 26, *circ. med.* Cf. *supra*, p. 432, not. 1.

(8) *De ord.*, II, 30. La rareté des sages est également affirmée par Cicéron dans un passage cité par Augustin (*De Civ. Dei*, XXII, 22, n. 4) et emprunté sans doute à l'*Hortensius*.

(9) *De ord.*, II, 30, *init.* Cf. *ibid.*, 48, *circ. init.* Cette définition

terons qu'elle procède de l'âme « raisonnable » et qu'elle s'oppose au corps « mortel », selon une ancienne définition de l'homme (1). Nous remarquerons enfin que, selon une autre distinction très usitée chez certains sages, elle se traduit au dehors par des œuvres ou des paroles « rationnelles » (2).

Observons de plus près ses manifestations extérieures. Elle se montre quelquefois jusque dans les objets perçus par l'odorat, le goût ou le toucher, dans un parfum très fort destiné à chasser les serpents, dans une potion appétissante faite pour un malade, dans un bain tiède commandé par l'hygiène ; mais c'est seulement parce que tout cela se subordonne à une fin pratique (3). Au contraire, elle s'affirme d'une façon directe dans une foule de choses qui plaisent à la vue ou à l'ouïe indépendamment de leur utilité, par exemple dans une maison très symétrique ou un chant bien rythmé, car c'est elle qui donne naissance à la beauté ainsi qu'à l'harmonie (4). Elle se révèle plus nettement encore, en dehors de tout plaisir esthétique, dans les formes multiples du langage soit visuel, soit auditif, dans le jeu d'un histrion qui mime Vénus ou Cupidon, dans un vers quelconque de l'Enéide ; sans elle, en effet, tout manquerait de sens (5). Ainsi, la raison apparaît, non seulement dans la recherche d'une fin pratique, qui est plutôt du ressort de la morale, mais encore et surtout dans les sciences soit théoriques, soit didactiques (6).

C'est par ces dernières qu'elle s'est d'abord extériorisée. Appelée à vivre dans une société dont les membres ne pouvaient

n'a rien de bien platonicien, et elle diffère beaucoup de celle qu'Augustin met en avant dans d'autres écrits de la même période (*Solil.*, I, 12, 13 ; *De imm. an.*, 10 ; *De ord.*, II, 10). Il l'a prise ailleurs que dans Plotin, peut-être chez Varron à qui il a vraisemblablement emprunté tout l'exposé qui suit (Voir *De ord.*, II, 54).

(1) *De ord.*, II, 31.

(2) *De ord.*, II, 31, *fin.* Augustin doit penser à Varron dont il s'inspire visiblement dans la suite de l'exposé. V. *infra*, p. 448, not. 6.

(3) *De ord.*, II, 32.

(4) *De ord.*, II, 33-34 *init.* Cf. *De Mus.*, I, 3, *fin.* Pour Augustin, le beau plaît à la vue, l'harmonie à l'ouïe, et le plaisir que l'un et l'autre procurent est essentiellement désintéressé. Cf. *Enn.*, I, 6, 1.

(5) *De ord.*, II, 34.

(6) *De ord.*, II, 35, *init.* Cette classification générale des sciences doit être empruntée aux *Disciplines* de Varron. (Voir *De ord.*, II, 54).

être unis qu'à la condition d'échanger leurs pensées, elle imposa aux choses, dès l'origine, certains noms appropriés qui devaient désormais en suggérer l'idée (1). Comme les mots ainsi créés ne pouvaient être entendus que dans un cercle très restreint, elle permit aux gens les plus éloignés de les lire par le moyen des lettres. Elle ne pouvait inventer un trop grand nombre de signes sans surcharger la mémoire ; elle se soumit donc par nécessité aux règles du calcul. Ainsi s'ébaucha l'enseignement des « premiers maîtres », qui apprend à parler, à écrire et à compter, et qui représente comme l'enfance de la grammaire (2).

Allant plus avant, elle distingua, parmi les sons articulés, des voyelles, des semi-voyelles et des muettes. Elle passa en revue leurs combinaisons diverses, puis les huit genres de mots, leurs transformations et leurs liaisons. Enfin, appliquant les lois du calcul, elle mesura le temps que durent les syllabes, admit des « longues » et des « brèves », et en détermina très exactement les lois (3).

La science grammaticale semblait alors pleinement constituée. Mais, comme elle s'occupe des lettres, ce qui lui a fait donner le nom de « littérature », elle devait étudier aussi tous les événements de quelque importance qui ont pu être mis par écrit. Elle s'adjoignit donc l'histoire, qui, malgré sa simplicité apparente, renferme une variété d'objets presque infinie. Elle devint ainsi plus féconde en soucis qu'en agréments et en profits (4).

Heureusement, une fois sûre de son premier domaine, la raison s'imposa une autre tâche plus utile. Elle considéra comment par ses définitions, ses divisions, ses déductions, elle avait réussi à acquérir des connaissances non seulement bien ordonnées mais tout à fait certaines. Elle analysa ses propres rouages et elle en étudia le fonctionnement. Ainsi se forma la dialectique, cette science des sciences, qui nous apprend à apprendre, ensuite

(1) *De ord.*, II, 35, *init.* Pour Augustin, les langues sont l'œuvre de la raison. Aussi sont-elles pleines de logique. Les noms conviennent parfaitement aux êtres qu'ils désignent, et la structure des uns nous fait pénétrer la nature des autres (V. *supra*, p. 47).

(2) *De ord.*, II, 35. Cf. *Conf.*, I, 20, *circ. init.*

(3) *De ord.*, II, 36. Cf. *De Mus.*, II, 1. On peut se faire quelque idée du *De grammatica* d'Augustin, aujourd'hui perdu (V. *supra*, p. 409-410) par le *De magistro* qui en est comme l'achèvement et où les théories grammaticales tiennent une grande place.

(4) *De ord.*, II, 37. Cf. *Solil.*, II, 20.

à enseigner, qui sait ce que c'est que savoir et qui seule peut faire les vrais savants (1).

Mais d'ordinaire, les hommes tiennent moins à la vérité pure qu'à leur manière de voir et à leurs habitudes. Il ne suffisait donc pas de les instruire, il fallait encore et surtout les émouvoir. La rhétorique fut créée dans ce but. Plus nécessaire que louable, elle s'applique à séduire les foules pour les amener à mieux comprendre leurs propres intérêts (2).

Avec elle se termine la série des sciences didactiques, nées du besoin où nous nous trouvons de nous entendre avec les autres hommes. Celles qui suivent sont théoriques par nature. Elles visent à l'agrément et n'ont en vue que les pures joies de la contemplation (3).

La raison, voulant s'élever jusqu'à ce dernier terme, mais ne pouvant encore se passer des sens, se tourna d'abord vers l'ouïe, qui lui avait déjà fourni les éléments de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique. Elle considéra les sons, sans se préoccuper de leur donner une signification, et elle distingua ceux qui sont émis par la voix comme dans les chœurs de la tragédie ou de la comédie et en général dans tous les chants, ceux qu'on obtient avec la flûte ou autres instruments à vent, et ceux que rendent les cythares, les lyres, les cymbales artistement frappées (4).

(1) *De ord.*, II, 38, *init.* Cf. *Solil.*, II, 21. C'est tout particulièrement sur la dialectique qu'Augustin s'est appuyé pour critiquer le scepticisme (V. *supra*, p. 419-420). Les Néoplatoniciens faisaient aussi le plus grand cas de cette science. V. *Enn.*, I, 3, 4 et 5.

(2) *De ord.*, II, 38, *fin.* Augustin a exposé sa conception de la rhétorique non seulement dans les fragments perdus de son *De rhetorica* mais encore dans le quatrième livre du *De doctrina christiana* et dans le *De catechizandis rudibus*. Seulement ces deux derniers écrits sont beaucoup plus tardifs.

(3) *De ord.*, II, 38, *fin.*-39, *init.* Cf. *ibid.*, 44, *fin.* Il est à noter que les deux séries se correspondent. Si la première compte trois sciences, la grammaire, la dialectique et la rhétorique, la seconde nous en offre également trois, la musique, la géométrie et l'astronomie. Comme la grammaire, la musique présente trois formes graduées. Comme la dialectique, la géométrie nous fait pénétrer plus avant dans l'étude du monde intelligible. Comme la rhétorique, l'astronomie offre quelques dangers. La philosophie vient en septième et dernier lieu. Elle constitue le terme final auquel chacune de ces deux avenues parallèles doit aboutir.

(4) *De ord.*, II, 39. Cf. *De doct. christ.*, II, 27. Ce dernier passage montre que la distinction des trois sortes de sons était déjà formulée par Varron (V. *infra*, p. 447, not. 2).

Elle vit qu'une telle matière resterait tout à fait vile si elle n'y introduisait une juste mesure jointe à une heureuse variété. Se rappelant alors qu'elle avait distingué, en grammaire, des pieds et des accents, elle s'appliqua à les distribuer et à les ordonner selon des règles sûres. Pour cela, elle établit entre eux certaines divisions qu'elle appela des césures et des hémistiches. Elle traça aussi certaines limites qu'aucun d'eux ne devait dépasser et qui constituèrent les vers. A ceux qu'elle ne put enfermer dans ces bornes précises elle imposa, du moins, un certain rythme, qui régularisa leur marche. Elle engendra ainsi les poètes ; puis, elle reconnut la supériorité de leur art en leur accordant toute liberté dans leurs fictions ; mais, d'un autre côté, elle proclama leur dépendance à l'égard des disciplines inférieures en leur donnant les grammairiens pour juges (1).

Considérant de plus près le quatrième degré de connaissances auquel elle venait de s'élever, elle constata que les nombres s'y montrent partout et peuvent seuls produire l'harmonie et le rythme. Elle se mit donc à les étudier avec soin (2). Elle

(1) *De ord.*, II, 40. La poétique augustinienne se trouve exposée tout au long dans les livres 2e, 3e, 4e et 5e du *De Musica*. Elle se réduit à une pure métrique, basée sur une théorie pythagoricienne des nombres. Elle est, en plusieurs passages tout au moins, inspirée de Varron (V. *supra*, p. 230, not. 3).

(2) Le premier livre du *De Musica* est en grande partie consacré à cette étude. D'après la doctrine d'Augustin, l'un initial est le principe de tous les nombres. Pour leur donner naissance, il commence par se reproduire lui-même : 1 + 1 = 2. Il s'associe ensuite au principe qu'il vient d'engendrer : 1 + 2 = 3. La triade constitue un tout absolument parfait, car elle comprend un commencement, un milieu et une fin si intimement unis qu'on ne peut concevoir entre eux aucun intermédiaire et que le second se borne à répéter le premier, comme le troisième à servir entre l'un et l'autre de trait d'union. Elle préside à tous les nombres impairs, qui ne peuvent jamais se diviser en deux parties égales.

Pour se faire d'elle une idée exacte, on doit remarquer que le 1er de ses termes est au 2e ce que le 2e est au 3e. On pose ainsi le 1er une fois, le 2e 2 fois et le 3e une fois : 1 + 2 + 1 = 4. La tétrade ainsi obtenue n'offre pas la même unité de nature. Mais elle présente entre ses diverses parties une proportion, une harmonie remarquables. En elle, le commencement et la fin s'accordent fort bien avec le milieu : 1 + 3 = 2 + 2. D'autre part elle vient immédiatement après la triade. Elle est donc plus parfaite que les nombres qui suivent, et, comme elle peut se diviser en deux parties égales, elle préside à tous ceux qui sont pairs.

Enfin, les quatre premiers chiffres additionnés 1 + 2 + 3 + 4 donnent la décade, après laquelle recommence toujours une nouvelle série. Ainsi

remarqua alors que tous sont immortels et divins par nature (1). Puis, les voyant mélangés aux sons que se succèdent incessamment et ne subsistent point hors de nos souvenirs, elle imagina la fiction poétique des Muses, « filles de Jupiter et de la Mémoire », et elle donna le nom de musique à l'ensemble de cette science qui parle en même temps à l'ouïe et à l'intelligence (2).

Elle explora ensuite le domaine de la vue, et, portant son attention sur le vaste univers, elle aima en lui la beauté, dans la beauté la forme, dans la forme la mesure, dans la mesure les nombres. Elle vit que tout cela demeure fort imparfait dans le monde sensible, que l'esprit en a une idée bien plus haute et peut seul connaître vraiment la ligne, la sphère et les autres figures. Elle analysa, elle coordonna ces connaissances supérieures et elle en forma une science nouvelle qui s'appelle la géométrie (3).

S'élevant de la terre jusqu'au ciel, dont le mouvement exerçait sur elle un attrait puissant, elle étudia le cours uniforme du temps, la marche invariable des astres, leurs intervalles bien réglés, et elle remarqua que là aussi tout est gouverné par les mathématiques. Elle établit en ce nouveau domaine des distinctions précises et un ordre très régulier. Ainsi elle donna naissance à l'astronomie, qui est un argument merveil-

se manifeste dans le domaine des mathématiques, la juste mesure qu'exige la raison.

Toute cette arithmétique est sans doute empruntée à Varron à qui le *De ordine* (II, 54) attribue une connaissance exacte de la doctrine pythagoricienne et qui a écrit un traité *Des nombres*. Elle est en rapport étroit avec la philosophie et la théologie d'Augustin.

(1) *De ord.*, II, 41. Tout le sixième livre du *De Musica* est consacré au développement de cette idée.

(2) *De ord.*, II, 41, *fin*. Cf. *De Mus.*, I, 1, *fin*. Augustin expliquera plus tard, d'après Varron, comment, en réalité, les neuf Muses, au lieu d'être les filles de Jupiter, sont l'œuvre de trois artistes, dont chacun fit trois statues destinées à être placées dans un temple d'Apollon, parce que le son, cause de l'harmonie, est produit par la voix, par le souffle, ou par la percussion (*De doct. christ.*, II, 27). Dans le *De Musica* (I, 2-12), il définit la Musique « l'art de bien moduler » et il explique longuement chacun de ces trois mots.

(3) *De ord.*, II, 42, *init*. Les considérations géométriques tiennent une assez grande place dans le *De quantitate animae* (10-21, v. *infra*, p. 463), sans doute parce qu'au temps où il composa ce traité Augustin rédigeait ou venait d'écrire ses *Principes de géométrie* (*Retr.*, I, 6 ; *supra*, p. 409-410, 412).

leux pour les gens religieux et un tourment pour les esprits simplement curieux (1).

Enfin, comme elle s'était aperçue, dans ces diverses études, qu'elle portait en soi une idée très nette des nombres dont le monde matériel lui offrait seulement une image changeante et imparfaite, elle eut conscience de participer à leur nature immortelle. Comme d'autre part, elle ne cessait de les mettre à contribution au cours de ses recherches, elle se demanda si c'était elle qui les engendrait et si tous ne venaient pas plutôt d'un Principe supérieur vers lequel elle devrait alors orienter ses efforts. Elle aboutit ainsi à la philosophie, qui ne fait, en définitive, qu'étudier l'Un en nous et en lui-même (2).

Cette dernière science, à laquelle on n'arrive que par les précédentes (3), implique en effet deux connaissances bien distinctes, celle de l'âme et celle de Dieu (4). L'une nous révèle notre nature, l'autre notre origine. L'une nous est plus agréable, l'autre plus utile. L'une nous met sur le chemin du bonheur l'autre nous le procure. L'une est le partage des étudiants, l'autre celui des doctes. La première constitue évidemment la condition indispensable de la seconde. C'est seulement en considérant notre être propre que nous pourrons nous élever à la contemplation du Principe suprême (5). Telle est, d'après Varron, la doctrine de Pythagore (6), le premier maître de Platon et

(1) *De ord.*, II, 42, *fin.*

(2) *De ord.*, II, 43, 47. Cf. *Epist.*, III, 2, *circ. fin.* Plotin présente également la recherche de l'Un comme le but final de toute philosophie.

(3) *De ord.*, II, 45-47 ; cf. *ibid.*, 17. La même idée est déjà affirmée par Cicéron dans un fragment de l'*Hortensius* cité par Nonius (Ed. Müller, fr. 23). Cf. *Enn.*, I, 3, 1 et suiv. ; VI, 6, 16.

(4) *De ord.*, II, 47. Cf. *Solil.*, I, 7 : Quid ergo scire vis ? —... Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus ? — Nihil omnino. *Ibid.*, II, 1 : Deus semper idem, noverim me, noverim te. Déjà dans le *Contra Academicos* (I, 16 ; cf. 19-22), Augustin a fait remarquer que la sagesse a été définie par les « anciens » : « la science des choses divines et humaines ». Il pensait sans doute alors à l'*Hortensius*, dont il s'inspirait constamment au cours du même livre. Mais ici il doit penser davantage à Plotin.

(5) *De ord.*, II, 47, *vers. fin.* Cf. *Enn.*, IV, 3, 1 ; V, 1, 2.

(6) *De ord.*, II, 54, *vers. fin.* Cf. *ibid.*, 53. Augustin se réfère très vraisemblablement ici soit à l'introduction des *Disciplines* de Varron, soit à son traité *Des Nombres*. Ces deux ouvrages sont malheureusement perdus.

des Platoniciens (1). Nous ambitionnons de découvrir un jour ce premier Être infiniment parfait dont la claire vision fera notre bonheur (2). Travaillons donc d'abord à nous connaître (3).

(1) V. *supra*, p. 323, not. 6.

(2) *De ord.*, II, 51.

(3) Vers la fin du *De ordine* (II, 49-50), Augustin esquisse un programme d'études psychologiques, qui vise, avant tout, à établir que l'âme est immortelle. Le même sujet va être repris d'une façon plus précise dans les dernières sections des *Soliloques* (I, 27-II, *fin.*) et surtout dans le *De immortalitate animae*.

DEUXIEME SECTION

LA VRAIE PHILOSOPHIE

CHAPITRE PREMIER

L'AME

Pour Augustin, le premier problème qui se présente au sujet de l'âme est celui de sa destinée, mais on ne peut bien dire ce que notre intelligence deviendra sans savoir ce qu'elle est, ni comprendre sa nature propre sans remonter jusqu'à son origine. Dans ce domaine particulier comme dans l'ensemble de nos études, l'ordre dans lequel nos recherches doivent se succéder nous est tracé d'avance.

I

Avant tout, il importe de savoir si nous mourrons un jour définitivement ou si nous sommes immortels (1). Nous tenons à la vie parce qu'elle est la condition de la sagesse et, par cela même, du bonheur. Aussi n'aurons-nous pas de repos tant que

(1) W. Heinzelmann, *Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele*, Iena, 1874, in-8°;
et Fr. Wörter, *Die Unsterblichkeitlehre in den philosophischen Schriften des Augustin*, résumé dans *Die Geistesentwickelung des heil. Aug.*, v. *supra*, p. III, not. 2.

nous ne verrons pas, d'une façon très claire, qu'elle n'est point destinée à finir (1).

Or cette vérité même, pour la possession de laquelle nous désirons toujours vivre, fournit en faveur de notre immortalité un argument tout à fait péremptoire (2). C'est elle qui rend une chose vraie, tout comme c'est la chasteté qui rend une personne chaste (3). De même qu'un homme chaste peut mourir sans que la chasteté meure avec lui, le vrai qui est dans tel ou tel objet peut disparaître sans entraîner la disparition de la vérité. Mais le contraire ne se conçoit pas. Le vrai ne saurait exister si la vérité venait à lui faire défaut (4). Or il sera éternellement vrai que le monde doit toujours subsister, ou bien il est vrai qu'un jour tout finira et il sera vrai ensuite que quelque chose a existé jadis. Ainsi la vérité est éternelle par nature (5). Où habite-t-elle

(1) *Solil.*, *II*, I, 23, *fin.* Dans ce dernier passage, Augustin fait allusion à une remarque de Cicéron, qui affirme que, même si notre âme est mortelle, l'idée de la mort n'a rien de troublant pour le sage (*Hort.*, fr. 97, éd. Müller, *supra*, p. 68 ; *Tuscul.*, I, 11). Il partage l'incertitude de son maître, mais il en souffre et il éprouve le besoin d'en sortir au plus tôt.

(2) Cet argument est inspiré de Platon (*Phédon*, 37, 80 B) et de Plotin (*Enn.*, IV, 7, 9-12). Plus loin (*Solil.*, II, 23), Augustin fait allusion à ces mêmes auteurs, qu'il qualifie de « grands philosophes », mais c'est pour critiquer une autre preuve invoquée par eux, et il ajoute que « nulle raison, nul livre » n'ont pu le convaincre de son immortalité. Ici comme ailleurs il reste donc très libre à l'égard de ses maîtres.

(3) *Solil.*, I, 27 ; II, 29, *init.* ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. 1 *init.*, 23 *init.* Cf. Platon : *Phédon* (100, C, D).

(4) *Solil.*, I, 28.

(5) *Solil.*, I, 28, *fin.* et II, 2, 28. Dès maintenant, Augustin se préoccupe de définir l'éternité et il la distingue du temps et de l'*aevum*. Pour lui, l'éternité consiste dans l'immutabilité d'un être toujours pleinement réalisé, qui ne connaît ni passé ni futur, le temps et l'*aevum* dans la succession constante d'êtres mobiles ou tout au moins changeants. La première de ces propriétés convient à Dieu, la seconde aux corps et la troisième aux âmes. Mais la première est imitée par la seconde et surtout par la troisième (*Solil.*, I, 4, *circ. med.* ; cf. *De ord.*, II, 44). Ces idées, simplement esquissées ici, seront reprises et développées au cours des ouvrages suivants (*De lib. arb.*, II, 19-39 ; *De ver. rel.*, 13, 35, 42, etc. ; *De Mus.*, VI, 29 ; *De Gen. cont. Man.*, I, 3-4 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. LXXII ; *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, 8 et surtout *Conf.*, XI, 12-41 et XII, 15). Elles sont inspirées du *Timee*, qu'Augustin a dû lire dans la traduction de Cicéron (*supra*, p. 231, not. 4) et surtout du 7e livre de la 6e *Ennéade*, intitulé : *Du temps et de l'éternité.*

donc ? Là où le vrai ne se mêle aucunement au faux (1). Qu'est-ce alors que le vrai et qu'est-ce que le faux ? On peut définir l'un simplement « ce qui est » (2), l'autre ce qui l'imite sans bien lui ressembler » (3). Or, les sciences nous enseignent bien souvent des fictions qui n'ont que l'apparence de la réalité. Elles sont vraies seulement en partie, dans la mesure où elles se conforment aux règles de la dialectique (4). Mais cette dernière forme du savoir, qui domine les autres et qui nous met en garde contre les illusions possibles n'admet aucune erreur. Elle s'identifie donc avec la vérité (5). D'autre part, elle ne peut évidemment exister que dans l'âme (6). Or, quand une chose réside nécessairement en une autre, on conçoit très bien que la première disparaisse parfois sans entraîner la disparition de la seconde, mais on ne saurait avoir l'idée du cas contraire. La forme que présente un morceau de bois n'arriverait jamais à subsister sans lui. De même, la vérité ne survivrait pas si le sujet en qui elle doit habiter cessait tout à coup d'exister (7). Puisqu'elle est immortelle, l'âme doit l'être aussi (8).

(1) *Solil.*, I, 29, *init.*; II, 18, *fin.* Ce principe, simplement insinué dans le premier texte est très nettement formulé dans le second. Il inspire toute l'argumentation augustinienne.

(2) *Solil.*, II, 8, *circ. fin.* Cette définition vient à la suite d'une argumentation assez alambiquée tendant à établir que le vrai n'est pas ce qui est tel qu'on le voit, ni ce qui est tel qu'on peut le voir. Augustin semble la contredire aussitôt (Nihil ergo erit falsum ; cf. *Solil.*, I, 29, *fin.* : Quidquid falsum est non est). Mais c'est pour arriver au cours d'une nouvelle discussion à mieux la préciser. Il la rappellera plus tard à diverses reprises, sans formuler à son sujet la moindre réserve (*De imm. an.*, 19 : *De ver. rel.*, 66, *fin.*, etc.).

(3) Augustin établit graduellement que le faux ne consiste pas dans une simple imitation, ni dans une simple négation (*Solil.*, II, 10-13), mais plutôt dans une certaine ressemblance mêlée de différences (*ibid.*, II, 15-18 *init.*). Il en conclut, incidemment, contre les sceptiques, qu'on ne peut donc le concevoir sans le vrai (*ibid.*, II, 18 ; cf. *Cont. Acad.*, III, 24, *supra*, p. 417).

(4) *Solil.*, II, 19-20. Les critiques d'Augustin sont particulièrement dirigées contre la grammaire.

(5) *Solil.*, II, 21. A la dialectique Augustin associera plus loin la géométrie (*ibid.*, II, 33, *init.*).

(6) *Solil.*, II, 23, *init.* ; cf. *ibid.*, 33, *init.*

(7) *Solil.*, II, 22.

(8) *Solil.*, II, 23-24 ; cf. *ibid.*, 33, *circ. med.* ; *Epist.*, III, 4. Le même argument est exposé tout au long par Plotin, *Enn.*, IV, 7, 10.

Ce raisonnement soulève pourtant quelques difficultés (1). On ne songe guère à nier que la vérité soit immortelle. Mais on a plus de peine à accorder qu'elle s'identifie avec la dialectique (2). Admettons, comme nous l'avons fait pour établir ce dernier point, qu'elle se confond avec le vrai toutes les fois que celui-ci ne se mêle aucunement au faux. En ce cas, ne devrons-nous pas accorder qu'elle existe en une foule d'êtres qui n'imitent aucun modèle et n'offrent, par conséquent, rien de fictif, qui mènent cependant une existence fort précaire (3) ? — Non, répond la raison. En effet, en dehors de la science, nous ne pouvons admettre d'autre réalité que Dieu, les âmes et les corps, auxquels certains ajouteront le vide (4). Mais, par définition, le vide n'est rien (5). Il n'existe donc pas. D'autre part, tous les corps décrivent certaines figures qui imitent celles de la géométrie sans pouvoir les égaler jamais. Dès lors tous doivent être regardés comme plus ou moins faux (6). Dieu est la vérité même. Mais précisément personne ne conteste qu'il soit immortel. Si l'âme se trouve dans le même cas, notre cause est gagnée (7).

Admettons, dira-t-on, non seulement que la réalité est éternelle, mais encore qu'elle s'identifie avec la dialectique qui, dès lors, participe à son éternité. Pourquoi disons-nous que la science ne peut pas exister hors de l'âme (8) ? — A cause de sa nature même. Elle nous fait aller du connu à l'inconnu. Elle nous apprend, en d'autres termes, à raisonner. Or cette dernière fonction appartient à l'âme, non au corps (9). La raison,

(1) *Solil.*, II, 25-27.

(2) *Solil.*, II, 27-28.

(3) *Solil.*, II, 29-31, *init.*

(4) *Solil.*, II, 31, *circ. med.*

(5) *Solil.*, II, 31, *fin.*

(6) *Solil.*, II, 32.

(7) *Solil.*, II, 33, *init.*

(8) *Solil.*, II, 36. Ces remarques finales du second livre des *Soliloques* préparent le *De immortalitate animae*, qui leur est tout entier consacré. Elles ont été précédées par une autre objection qu'Augustin estime encore plus pressante (*ibid.*, 33, *fin.*) et dont il esquisse déjà la solution (*ibid.*, 34-35), mais dont il renvoie à plus tard l'étude approfondie (*ibid.*, 36, *init.*).

(9) *De immort. anim.*, I, *circ. fin.* Augustin rappelle ici l'argument général du second livre des *Soliloques*, mais en insistant particulièrement sur le point contesté.

en effet, est immuable. A aucun moment, elle ne cessera d'enseigner que deux et deux font quatre, que deux et quatre font six. Par suite, elle ne saurait résider dans un sujet essentiellement changeant. Mais l'organisme demeure toujours exposé aux pires vicissitudes. Ce n'est donc pas en lui qu'elle peut exister (1).

Une difficulté nouvelle se présente : Si le corps n'est point le sujet de la raison parce qu'il se trouve soumis au changement, l'âme ne le sera pas davantage, parce qu'elle change avec lui en agissant sur lui (2). — Mais on peut opposer à cette objection une réponse tout à fait radicale. La constance, par définition, ne varie point, et pourtant elle agit, puisqu'elle est une vertu. L'âme peut donc bien demeurer immobile, tout en mouvant le corps (3). Le mouvement est fait de parties qui se succèdent. Mais une telle succession, essentielle au mobile, n'apparaît point toujours chez le moteur. Si ce dernier sait garder le souvenir du passé et prévoir l'avenir, il échappe complètement au temps. C'est précisément ce qui arrive en nous (4). Du reste, tout changement n'est pas incompatible avec une certaine immutabilité. Le corps se modifie longtemps tout en continuant de vivre. Pourquoi l'âme ne le pourrait-elle pas (5) ? De fait, elle demeure toujours identique dans le fond de son être, malgré certaines variations de surface. Les connaissances qu'elle possède dans les arts libéraux sont invariables par nature, comme les rapports des nombres qui servent à les constituer (6). Elle ne les perd pas en les communiquant, car le maître garde toujours pour lui ce qu'il apprend aux autres (7). Elle ne les

(1) *De imm. an.*, 2.

(2) L'objection ne se trouve point formulée d'une façon expresse, mais elle est clairement supposée par la réponse qui suit. V. *De imm. an.*, 8, *init.* Dans la réponse, Augustin va mettre largement à profit le 6e livre de la 4e *Ennéade : De l'impassibilité des choses incorporelles.*

(3) *De imm. an.*, 3, *init.* Augustin revient sur la vertu de constance dans un écrit à peu près contemporain (*De quant. an.*, 51, *fin.*-52, *init.*).

(4) *De imm. an.*, 3-4 *init.* Dans un passage du *De Inventione* (II 53, 160), qu'Augustin reproduit ailleurs (*De div. quaest. LXXXIII*, q. XXXI), et dont il a dû s'inspirer dans les conceptions trinitaires, Cicéron attribue à l'âme douée de prudence, la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la prévoyance de l'avenir. Cf. *Tuscul.*, I, 27, 66.

(5) *De imm. an.*, 4, *fin.*

(6) *De imm. an.*, 5. Cf. *De ord.*, II, 41 et *Solil.*, II, 21, 33.

(7) *De imm. an.*, 5, *fin.* Cf. *Enn.*, III, 8, 3 ; V, 1, 6, etc.

acquiert pas davantage en s'instruisant, car le disciple ne fait que prendre conscience d'idées qu'il possédait déjà sans le savoir (1). A ce point de vue, elle demeure donc foncièrement la même. Sans doute, elle subit, par ailleurs, diverses vicissitudes, qui lui viennent soit de son organisme, comme l'âge, la maladie, la douleur, le travail, l'incommodité, le plaisir, soit d'elle-même, comme le désir, la joie, la crainte, la tristesse, l'étude, l'instruction. Mais aucune de ces variations ne saurait l'altérer. Aucune ne l'empêche d'être ce qu'elle est. La cire reste de la cire, quoique de blanche elle devienne noire. Elle ne cesserait de garder sa nature que si, sous l'action du feu, elle s'évaporait. Les arguments précédents tendent justement à établir que l'âme n'a point à craindre le même sort. Rien n'empêche donc d'admettre qu'elle peut être unie à la raison (2).

En tout cas, dira-t-on, rien ne montre qu'elle doit toujours l'être, comme le suppose notre démonstration (3). — Cette difficulté est capitale. Il importe de l'étudier avec le plus grand soin. Qu'est-ce donc que la raison ? On peut la définir de diverses manières, mais toutes les définitions nous conduiront au même résultat. Elle est, ou bien un regard intérieur qui contemple le vrai, ou la contemplation qui s'en suit, ou encore le vrai lui-même (4). Evidemment, dans les deux premiers cas, elle ne

(1) *De imm. an.*, 6. D'après la fin des *Soliloques* (II. 34-35), qui traite par anticipation le même sujet, la science ne vient pas de l'imagination, car celle-ci ne nous offre que des figures changeantes d'une grandeur déterminée et d'une forme toujours imparfaite : elle naît plutôt de la mémoire, car elle n'existe point avant le souvenir, ele apparaît en même temps que lui et elle se perfectionne avec lui. Dans une de ses premières lettres (*Epist.*, VII, 2), Augustin présente cette idée comme une « magnifique découverte de Socrate » et il la défend contre les gens qui objectent que la mémoire connaît simplement le passé et que l'objet de la science est éternel. Il la prend encore à son compte dans le *De quantitate animae*, 34, tout en la présentant comme « une grande question » qui demande une plus ample discussion. Il l'a sans doute connue par le *Phédon*, 18 (72 E), 20-21 (75 C-76 D), 41 (94 E).

(2) *De imm. an.*, 7-9. Cf. *Enn.*, III, 6, 1-5 et 9.

(3) Ici encore, l'objection est simplement supposée d'après la réponse. V. *De imm. an.*, 11, *fin.*

(4) *De imm. an.*, 10, *init.* Augustin a adopté plus haut les deux premières définitions (*Solil.*, II, 13 : Aspectus animae ratio est :... ipsa visio Dei... est... ratio perveniens ad finem suum). Ici il se rallie de préférence à la troisième, qui, d'ailleurs, s'accorde fort bien avec les deux premières. La « raison » joue, dans le *De immortalitate animae* le même rôle que la « vérité » dans les *Soliloques*.

saurait exister qu'au dedans de l'âme (1). Dans le troisième, elle lui reste toujours inséparablement unie. En effet, les vérités intelligibles ne sont pas situées hors de nous, à l'exemple des choses qui tombent sous nos sens. La raison n'est point extérieure à l'âme. Dès lors, ou bien l'une existe dans l'autre, ou bien elles constituent des substances distinctes (2). Mais, même dans cette dernière hypothèse, leur union ne peut être détruite. Par quoi le serait-elle ? Un corps reste trop faible, trop inférieur, trop différent par nature pour produire jamais pareil effet. Un esprit plus puissant, qui serait lui-même uni au vrai, n'en jouirait pas mieux s'il en privait les autres. Un être également spirituel, qui ne lui serait pas uni, se trouverait, par cela seul, plus faible et impuissant (3). Enfin, la raison et l'âme seraient également incapables de se disjoindre par leurs propres efforts. La première n'est pas envieuse ; elle ne se refuse point ; elle se communique, au contraire d'autant plus qu'elle se trouve plus vivante. La seconde ne peut davantage se retirer. D'une manière générale, un être incorporel ne saurait se séparer d'un autre, puisqu'il ne se trouve point contenu en un lieu (4).

L'âme, objectera-t-on encore, s'écarte pourtant de la raison, toutes les fois qu'elle se trompe. Elle tend alors vers le néant ; elle doit donc finir un jour par y tomber (5). — La conclusion est illogique. Un être peut fort bien avoir une certaine tendance sans la suivre jusqu'au bout. Les corps sont divisibles et, en se divisant, ils perdent graduellement quelque chose d'eux-mêmes. Cependant, on aura beau le smorceler sans fin, on n'arrivera pas ainsi à les anéantir (6). Or l'âme l'emporte sur eux en per-

(1) *De imm. an.*, 10, *circ. med.*

(2) *De imm. an.*, 10, *fin.*-11, *init.* C'est ce qu'Augustin voulait dire au début des *Soliloques*: Ait mihi subito, sive ego ipse sive alius quis extrinsecus, nescio... Ait ergo mihi ratio. Il penche ici pour la seconde hypothèse. Plus loin, il appelle la vérité « la réalité immuable, l'être parfait et premier » (*De imm. an.*, 12), « l'essence, la substance première » (*ibid.*, 18, 19), « le bien suprême vie » (*ibid.*, 24). Il l'identifie donc clairement avec Dieu.

(3) *De imm. an.*, 11, *circ. med.* Les mêmes considérations vont reparaître un peu plus loin (*ibid.*, 21-22).

(4) *De imm. an.*, 11, *circ. fin.*

(5) *De imm. an.*, 12, *init.* ; 13, *circ. med.*

(6) *De imm. an.*, 12. Cf. *Epist.*, III, 2. La même idée se trouve professée par Plotin, *Enn.*, IV, 7, 1 et 5.

fection. On peut donc encore moins s'attendre à voir son être s'amoindrir d'une façon constante jusqu'à aboutir au néant absolu (1). Les corps, il est vrai, sont moins constitués par leur matière que par leur forme naturelle (2). Mais, précisément, celle-ci reste, chez eux, indestructible. Ou bien ils existent par eux seuls, ou bien ils tiennent leur existence d'un principe supérieur. Dans le premier cas, ils ne se sont point faits, car pour se faire on devrait à la fois être et n'être pas. Ils ont toujours existé. Dès lors, ils subsisteront éternellement (3). Bien mieux, ils ne pourront jamais subir le moindre changement. On ne change que pour chercher à devenir meilleur. Or ils ne sauraient exister par eux-mêmes sans posséder la plénitude de l'être (4). Dans le second cas, le seul admissible en raison des variations incessantes qui s'observent chez tous (5), leur auteur doit l'emporter sur eux comme la cause sur son effet. Il est, en d'autres termes, incorporel, par conséquent immobile. Il ne peut donc, après les avoir créés, s'éloigner d'eux, ni, d'autre part, cesser de leur donner l'être qu'il leur a communiqué en les créant (6). Ainsi, en aucune façon, les corps ne risquent de disparaître. A plus forte raison l'âme n'a-t-elle à craindre rien de pareil (7).

Sans retomber dans le néant, ne pourrait-elle pas mourir (8) ? — Non, assurément. Nul être ne saurait manquer de ce qui le constitue (9). Or l'âme s'identifie avec la vie, car, pour tout le monde, vivant est synonyme d'animé. Si elle était exposée à mourir, elle serait, par le fait même, quelque chose d'animé, elle ne serait pas une âme. Ce dernier nom conviendrait plutôt au principe de vie qui, un jour, la quitterait, et, chez lui, en

(1) *De imm. an.*, 12.

(2) *De imm. an.*, 13, *init.*: Tanto enim magis est corpus quanto speciosus est atque pulchrius. Voir *ibid.*, 25; *Epist.*, III, 4, *init.* Cf. *Enn.*, IV, 7, 3. Nous verrons plus loin qu'Augustin identifie les « formes » des êtres avec leurs « idées », qui, pour lui comme pour les Platoniciens, sont éternelles.

(3) *De imm. an.*, 14.

(4) *De imm. an.*, 15.

(5) *De imm. an.*, 14 : quod vere dicitur ; 15, *init.*

(6) *De imm. an.*, 14, *fin.*

(7) *De imm. an.*, 15, *fin.*

(8) *De imm. an.*, 16, *init.* Cf. Platon, *Phédon*, c. 37, *fin.* (88, B) et Plotin, *Enn.*, IV, 7, 12.

(9) *De imm. an.*, 16, *init.*

vertu du raisonnement qui précède, la mort ne serait point à craindre (1). Si on ne comprend pas un tel raisonnement, c'est parce qu'on ne voit dans la vie ou dans l'âme qu'une certaine harmonie de l'organisme (2). Mais une telle vue est radicalement fautive et ne peut s'expliquer que par l'absence de toute réflexion. En effet, nous pensons d'autant mieux que nous nous dégageons davantage de notre corps. Comment nous en dégagerions-nous si le principe pensant se réduisait aux quatre éléments et à leurs agencements divers (3). D'ailleurs l'objet de la pensée est incorporel et notre âme ne l'atteint qu'en s'unissant incorporellement à lui. Ou bien elle réside en lui, ou bien elle lui sert de sujet. En aucun cas, elle ne se réduit à un simple accident de l'organisme (4). C'est la vérité qui constitue sa vie. Elle ne mourra donc qu'en la perdant. Mais comment la perdrait-elle ? Ou bien elle la possède par nature, ou bien elle la tient d'ailleurs (5). Dans le premier cas, elle ne peut s'en dessaisir, car nul être ne s'abandonne lui-même (6). Dans le second cas, elle n'en saurait être jamais mieux dépouillée que par une puissance contraire. Qu'est-ce donc qui s'oppose à la vérité, sinon l'erreur ? Mais, justement, on ne se trompe qu'à la condition de vivre (7). Posons autrement la question. Le vrai se définit « ce qui est ». La vérité constitue donc l'être suprême et parfait. Dès lors, elle n'a d'autre contraire que le néant, qui, par définition, n'existe

(1) *De imm. an.*, 16. Augustin ne se propose ici que de répondre à une objection. Il veut simplement montrer que, si l'âme continue d'exister, elle continuera de vivre. Il a critiqué plus haut ceux qui prétendent établir d'une façon directe par le même argument qu'elle vivra toujours (*Solil.*, II, 23). Par là, il faisait allusion à Platon (*Phédon*, c. 54, 55 (105, B-1), et à Plotin (*Enn.*, IV, 7, 11).

(2) *De imm. an.*, 17, *init.*; *ibid.*, 2. L'objection est déjà exposée tout au long par Platon, *Phédon*, c. XXXVI (85 E-86 D). Elle est longuement discutée par Plotin, *Enn.*, IV, 7,8.

(3) *De imm. an.*, 17, *circ. init.*

(4) *De imm. an.*, 17, *med. et fin.* Le même argument sera bientôt repris dans le *De quantitate animae*, 22-23, *init.*

(5) *De imm. an.*, 18, *init.* Ce raisonnement rappelle celui qui a été fait un peu plus haut au sujet des corps (*ibid.*, 14-15).

(6) *De imm. an.*, 18, *circ. med.*

(7) Nisi qui vivit fallitur nemo (*De imm. an.*, 18, *fin.*). Nous voyons s'accentuer ici l'argument déjà insinué dans le *Contra Academicos* (III, 24, *fin.*), dont Descartes fera plus tard la base de son système (V. *supra*, p. 417, not. 4).

pas (1). Concluons donc que rien ne ravira à l'âme la vie qu'elle possède.

Sans mourir, au sens précis du mot, ne pourrait-elle pas au moins dégénérer et se transformer en un corps (2) ? — Comment le ferait-elle ? De son plein gré ou parce qu'elle y serait forcée ? Les deux hypothèses répugnent également à sa nature. Laissée à elle-même, l'âme ne cherche qu'à vivre, à sentir, à penser, à agir dans la mesure du possible (3). Elle ne s'occupe de son organisme que pour le façonner et le discipliner. Elle se sent donc bien supérieure à lui et ne désire aucunement lui devenir semblable (4). Seul un être plus puissant pourrait lui imposer pareille transformation. Mais, justement, il ne saurait la dominer qu'en prévenant ses goûts au lieu de les combattre (5). D'ailleurs, il aimerait bien mieux exercer sa supériorité sur un esprit que sur un corps (6). Enfin, s'il était absolument incorporel, il serait trop parfait pour vouloir du mal à un inférieur (7) ; si, au contraire, il se trouvait uni à un organisme, il dépendrait de lui, et il serait, comme lui, impuissant à faire déchoir une âme immatérielle (8). Objectera-t-on que le sommeil produit ce dernier résultat ? Rien n'est plus faux, car il ne porte que sur la vie matérielle qu'il se contente de ralentir. Il a si peu de prise sur l'esprit qu'il lui laisse plein pouvoir de sentir et de penser, qu'il lui permet de se représenter les objets extérieurs d'une façon très nette et de raisonner avec une logique rigoureuse sur les sujets les plus abstraits (9). La déchéance redoutée ne peut donc se produire. Du reste, elle n'est même pas concevable. L'âme, se trouvant plus près de l'essence divine que tous les corps, doit lui servir près d'eux d'intermédiaire. C'est elle qui, directement, leur donne et leur conserve l'existence. Si elle

(1) *De imm. an.*, 19.

(2) *De imm. an.*, 20, *init.*

(3) *De imm. an.*, 20, *fin.*

(4) *De imm. an.*, 20, *circ. med.* Cf. Platon, *Phédon*, c. 43 (94 B-95 A).

(5) Nec ullo modo animus potestati alterius animi nisi suis cupiditatibus subditur (*De imm. an.*, 21). Cette phrase contient en germe l'idée augustinienne de la grâce.

(6) *De imm. an.*, 21, *fin.*

(7) *De imm. an.*, 22, *init.* Cf. *ibid.*, 12, *init.*, 13, *circ. med.*

(8) *De imm. an.*, 22, *fin.*

(9) *De imm. an.*, 23.

venait à se changer en eux, nul n'existerait plus, ou, du moins, ne serait plus un corps (1). En aucune façon, elle ne saurait donc prendre la forme qui leur est propre. Elle ne peut même pas se métamorphoser en une substance incorporelle mais privée de raison. Celle-ci, n'étant plus séparée par elle de son premier principe, deviendrait aussitôt raisonnable (2). D'une manière générale, les êtres constituent une hiérarchie bien définie, où les supérieurs transmettent aux inférieurs une partie de la perfection qui leur vient de l'essence suprême, et où chacun doit rester ce qu'il est (3).

L'âme n'aurait le sort de l'organisme que si elle participait à sa nature, si elle se trouvait répandue en lui à la manière d'un fluide. Mais alors elle se partagerait forcément entre ses divers membres. Elle pourrait souffrir en quelqu'un d'eux sans que les autres en fusesnt informés. Au contraire, dès que l'un d'entre eux éprouve la moindre douleur, tous entrent spontanément en jeu. Elle se trouve doc toute entière en chacun (4).

Cette dernière considération est trop importante pour ne pas faire l'objet d'un examen spécial. L'étude de nos destinées immortelles nous conduit à celle de notre nature spirituelle (5).

II

Tout corps possède une longueur, une largeur, une épaisseur déterminées, qui peuvent toujours se diviser (6). Mais l'âme

(1) *De imm. an.*, 24. Cf. *De ver. rel.*, 22, 79. Plotin professe également que c'est l'âme qui forme le corps et qui le fait subsister (*Enn.*, IV, 7, 9).

(2) *De imm. an.*, 25, *init.*

(3) *De imm. an.*, 25, *init.* Cette idée de la hiérarchie des êtres va inspirer désormais tous les traités philosophiques d'Augustin. Elle est essentiellement néoplatonicienne (V. *Enn.*, IV, 8, 6 : V, 2, 1-2, etc.).

(4) *De imm. an.*, 25, *fin.* Cf. *Epist.*, CLXVI, 4. La même argumentation se lit en termes presque identiques chez Plotin (*Enn.*, IV, 2, 1 et 2 ; IV, 7, 5 et 7).

(5) Le dernier chapitre du *De immortalitate animae* relie ce traité au *De quantitate animae*, qui a été écrit aussitôt après et qui le suit logiquement.

(6) V. *supra*, p. 457, not. 6.

ne présente rien de pareil. Telle est la grande thèse dont nous devons maintenant nous convaincre (1).

Remarquons d'abord que son exposé n'a rien qui répugne. Voici un arbre. Il n'est assurément pas un pur néant, puisque nous le voyons. Mais la justice vaut, sans nul doute, bien davantage. Elle n'est cependant ni longue, ni large, ni profonde. Il y a donc des objets bien réels qui n'ont aucune dimension (2).

L'âme doit être de ce nombre. Si elle se trouvait contenue dans certaines limites, elle ne pourrait avoir que celles du corps auquel elle est unie. Elle serait comme un vent très léger qui souffle dans l'intérieur de l'organisme pour lui communiquer la vie et à sa surface pour le faire sentir (3). Mais une telle conception est tout à fait fautive.

La mémoire apartient incontestablement à l'âme. Or elle nous permet de nous représenter très exactement les objets les plus vastes et les plus éloignés. Par elle je revois d'une façon précise et fort ressemblante la ville de Milan, sa configuration, la distance qui la sépare de Rome (4). D'autre part les images réflétées par un corps diminuent de volume avec lui. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à se regarder dans un petit miroir, ou dans la prunelle de l'œil (5). Si l'âme était corporelle, elle serait donc

(1) Le *De quantitate animae* discute cinq autres questions posées par Evode. Mais celle-ci, qui vient simplement en troisième lieu, remplit presque tout le traité. C'est d'elle seule qu'Augustin se préoccupe pour l'instant. Il a appris, par les entretiens d'Ambroise et de Théodore, même avant d'avoir lu les écrits de Plotin, à regarder l'âme comme spirituelle (*De beat. vit.*, 4). Cependant il n'avait point encore, sur ce sujet, de certitude raisonnée, quand il s'est mis à réfléchir sur sa destinée (*Solil.*, II, 1, *circ. init.*). De là vient qu'il n'a point établi l'immortalité de l'âme, au moins d'une façon directe, par sa spiritualité. C'est en étudiant la première qu'il est arrivé à se convaincre de la seconde.

(2) *De quant. an.*, 5. Cf. Platon, Phédon, 65, D.

(3) *De quant. an.*, 6-7. Telle est la conception initiale d'Evode avec qui s'entretient Augustin. Lui-même l'a adoptée jadis au temps de sa foi manichéenne et même durant ses années de scepticisme. (*Conf.*, IV, 24 ; V, 20).

(4) *De quant. an.*, 8. Souvent encore dans la suite Augustin insistera sur l'étendue de la mémoire (*Conf.*, X, 12-15 : *De Trin.*, XI, 12 ; *De an. et ejus orig.*, IV, 9-10). Le même argument est donné déjà par Cicéron (*Tuscul.*, I, 24, 57 et suiv.), qui invoque à ce sujet le *Ménon* de Platon.

(5) *De quant. an.*, 9. Cf. *Epist.*, III, 3.

absolument incapable de reproduire en grandeur naturelle des surfaces si vastes (1).

Comment le pourait-elle, objecte-t-on, si elle n'avait aucune dimension (2) ? — La science même de l'étendue nous aide à le comprendre. Une ligne géométrique possède bien une certaine longueur, mais ele n'a ni largeur ni épaisseur. Elle n'en produit pas moins d'innombrables figures qui peuvent se dessiner soit sur un plan soit dans l'espace (3). Ces constructions linéaires sont d'autant plus parfaites que leurs parties montrent une plus grande symétrie. Le plus régulier des triangles, celui dont tous les côtés et tous les angles sont égaux, ne vaut point un carré, qui, à son tour, ne saurait soutenir la comparaison avec un cercle (4). D'autre part, la circonférence se subordonne entièrement au centre, c'est-à-dire à un point. Celui-ci est absolument indivisible. C'est de là que lui vient sa supériorité. Et pourtant il engendre la ligne. Il en est, à la fois le principe et le terme. Il domine l'étendue sans y participer (5). Or l'âme peut, sans nul doute, autant que lui, puisqu'elle est aussi indivisible (6). Des faits très significatifs confirment cette argumentation. La pupille visuelle est comme un point, cependant elle embrasse l'immensité du ciel. De même, le principe de la pensée peut fort bien se représenter toutes sortes de grandeurs sans en avoir aucune (7). La connaissance dépend si peu de l'étendue qu'un éléphant est, à ce point de vue, bien inférieur à l'homme, un âne même à une abeille. L'aigle a un œil plus petit que le nôtre. Or, des hauteurs du ciel, où nous l'apercevons à peine, il découvre un levreau blotti dans un taillis ou un poisson caché sous les eaux. Qu'on nous dise, après cela, que l'âme ne saurait rien voir ou concevoir si elle n'avait aucune dimension (8) !

Les considérations précédentes ne répondent pas seulement à cette difficulté, elles apportent encore un nouvel argument en

(1) *De quant. an.*, 9. Cf. *Enn.*, IV, 7, 6.
(2) *De quant. an.*, 9, *fin.*
(3) *De quant. an.*, 10-11, 13.
(4) *De quant an.*, 14-17.
(5) *De quant. an.*, 18-20. Cf. *Enn.*, IV, 2, n. 1, *circ. med.*; V, 8, 9; VI, 5, 9.
(6) *De quant. an.*, 23.
(7) *De quant. an.*, 24, *init.*
(8) *De quant. an.*, 24.

faveur de notre thèse initiale. En effet, nous ne trouvons dans la nature ni point isolé, ni longueur sans largeur, ni surface sans profondeur. Toutes les réalités dont s'occupent les géomètres sont absolument incorporelles. Mais il doit y avoir une certaine parenté entre le sujet pensant et l'objet de la pensée, comme entre les sens et le monde sensible. L'âme se trouve donc radicalement distincte de l'organisme (1). Elle l'emporte même sur lui, comme les choses intelligibles dont s'occupe la science sur celles qui s'offrent à la vue (2). Bien mieux, elle est supérieure au point et à la ligne. L'un et l'autre ne servent qu'à former l'étendue. Or elle est appelée plutôt à la régir (3). On peut la définir « une substance raisonnable destinée à gouverner le corps » (4).

Mais ici des difficultés nouvelles se présentent. Si l'âme est un pur esprit, d'où vient qu'elle croît avec l'âge ? D'où vient aussi qu'elle s'étend à travers tous nos membres ? Ces deux objections sont capitales et méritent un examen sérieux (5).

La première se fonde sur un fait évident mais mal interprété. Si l'âme d'un adulte se montre plus parfaite que celle d'un enfant, c'est simplement parce qu'elle est meilleure, en d'autres termes, plus vertueuse (6). Qu'est-ce donc que la vertu, sinon une certaine égalité morale réglée par la raison ? Le cercle ne l'emporte sur les autres figures que par sa symétrie. Or, l'homme fait en qui réside la sagesse, est, selon une heureuse expression d'Horace, « tout ramassé en lui-même et tout rond » (Sat., l. II, s. VI, v. 85). C'est donc seulement la régularité de sa vie qui fait sa supériorité. Cette harmonie intime est bien supérieure à celle des figures géométriques, car son absence choque bien davantage. Elle est donc encore moins subordonnée aux dimen-

(1) *De quant. an.*, 22-23, *init.* : *De immort. an.*, 17, *supra*, p. 459. Cf. *Enn.*, IV, 7, 8, *circ. init.*

(2) *De quant. an.*, 23, 25. Dans une des premières lettres adressées à Nébride, Augustin attache à cette considération une grande importance (*Epist.*, IV, 2).

(3) *De quant. an.*, 23.

(4) *De quant. an.*, 22, *fin.* Cf. *Enn.*, VI, 7, 5.

(5) *De quant. an.*, 26. Omnino ea quaeris quae me quoque saepe moverunt, répond Augustin à la question d'Evode.

(6) *De quant. an.*, 27, *init.*, 28, *init.*

sions du corps (1). De fait, les hommes les meilleurs ne sont pas toujours les plus grands. Il ne faut donc pas dire que l'âme croît, mais simplement qu'elle progresse (2).

Ses progrès, répliquera-t-on, n'en dépendent pas moins directement du temps. — Ceci n'est point exact. Ils ne se mesurent pas plus à l'âge qu'à la taille. Le développement du corps ne correspond pas nécessairement au nombre des années. Celui de l'âme le fait encore moins. Les vieillards restent souvent plus petits, souvent aussi plus ignorants et plus vicieux que certains jeunes gens (2).

En tout cas, l'enfant l'apprend à parler qu'en grandissant. — Mais il ne parle point parce qu'il grandit. L'expérience montre que, s'il n'entend jamais aucune langue, il restera toujours muet. Il s'exprimera uniquement par signes. Encore n'emploiera-t-il que ceux qu'on lui aura enseignés. L'intelligence n'augmente donc pas avec l'âge (4).

On parle bien, pourtant, de sa croissance. — Oui, mais comme Virgile a parlé d'une « méchante » montagne et d'une terre « très juste » (*En.*, XII, 687; *Géorg.*, II, 460), c'est-à-dire, en un sens purement métaphorique. L'âme croît, si on veut, mais en acquérant un savoir plus grand (5). Encore devons-nous faire, à ce sujet, d'importantes réserves. Tous les accroissements du corps n'ont pas une même valeur. Celui qui s'opère en un membre normalement constitué mais encore incomplet est utile et désirable. Celui qui aux cinq doigts de la main en ajoute un sixième semble inutile, non dangereux. Celui qui entraîne une tumeur maligne se montre franchement nuisible. Les connaissances que l'âme peut acquérir donnet lieu aux mêmes distinctions. Celles qui mènent à la sagesse sont fort avantageuses. Celles qui apprennent, par exemple, à jouer de la flûte offrent plus d'agrément que de profit. Celles enfin qui permettent à un gourmet de reconnaître la nature d'une sauce à son odeur, la provenance d'un poisson à sa saveur, le crû d'un vin à son fumet sont tout à fait blâmables (6).

(1) *De quant. an.*, 27. Cf. *Enn.*, VI, 9, 8.
(2) *De quant. an.*, 28, *fin*. Cf. *Enn.*, IV, 7, 5 et 8.
(3) *De quant. an.*, 29.
(4) *De quant. an.*, 31-32.
(5) *De quant. an.*, 30, 33, *init.* Cf. *Enn.*, III, 6, 1, *fin.*
(6) *De quant. an.*, 33. Cf. *De util. cred.*, 25, *circ. init.*

Quoi qu'il en soit, soutiendra-t-on encore, la force physique croît bien avec le corps. Mais elle se confond, justement, avec l'âme, car les êtres inanimés en sont tous dépourvus (1). — La première de ces deux propositions est déjà contestable. Un enfant habitué à faire la chasse aux oiseaux marchera plus longtemps sans fatigue qu'un adulte qui mène une vie sédentaire. L'essentiel pour un lutteur n'est pas tant d'avoir de longs bras que de se sentir des muscles solides et surtout de savoir s'en servir. Souvent on a vu des hommes de petite taille terrasser des géants. Un vainqueur des jeux olympiques qui renverserait d'un doigt un marchand forain se fatiguera bien plus vite à la course. L'entraînement joue ici un si grand rôle que, selon un dicton célèbre, qui s'habitue à soulever journellement un veau réussira un jour à porter un taureau. La force physique ne se mesure donc pas forcément à la croissance de l'organisme (2). D'autre part, elle ne saurait se confondre avec l'âme. Le corps a déjà un certain poids proportionné à sa masse, car la terre et l'eau tendent vers le bas, comme l'air et le feu vers le haut. L'esprit qui l'anime se borne à lui imprimer une certaine direction. Encore ne peut-il le mouvoir qu'au moyen des nerfs. Ceux-ci sont comme des câbles destinés à soulever et à déplacer la matière. Ils ne fonctionnent d'une façon normale qu'à la condition d'être bien constitués et convenablement tendus. Le sommeil léthargique, qui est froid et humide, les relâche outre mesure, tandis que la fièvre de la frénésie, à la fois chaude et desséchante, leur donne une résistance exceptionnelle. On comprend, dès lors, pourquoi un homme fait se montre généralement plus fort qu'un enfant. C'est parce que son corps est plus lourd, plus développé et surtout plus exercé. L'âme ressemble à un archer, qui lance ses flèches avec plus ou moins de succès selon que son arc se montre plus ou moins souple (3). D'ailleurs, si elle croissait d'abord au cours de la jeunesse, elle devrait décroître ensuite dans la vieillesse. Cependant c'est surtout alors qu'elle fait paraître sa vigueur. Elle ne s'affirme jamais mieux que dans l'acte de la pensée, qui ne dépend aucunement du corps et qui sert plutôt à le mouvoir. Or ce sont

(1) *De quant. an.*, 35.
(2) *De quant. an.*, 36.
(3) *De quant. an.*, 37-39.

d'ordinaire les vieillards qui ont l'esprit le plus lucide, malgré leur faiblesse physique. L'âme ne peut pourtant pas croître et décroître en même temps (1). La première des deux objections qui ont été soulevées contre son immatérialité finit ainsi par se détruire et n'a plus rien désormais qui doive nous arrêter.

La seconde n'est pas plus décisive. A en croire ses partisans, le principe vivant qui anime le corps se trouve répandu en tous ses membres car il sent en chacun (2). Qu'est-ce donc que la sensation ? On peut la définir : « une impression organique qui est connue de l'âme ». Seulement, on doit avoir soin d'ajouter : « d'une façon directe mais non scientifique » (3). Sans la première de ces additions, la définition serait trop large. Elle comprendrait certains changements matériels par exemple, ceux de l'âge, qui sont connus par divers signes mais non sentis (4). Sans la seconde, elle deviendrait trop étroite. Elle ne s'appliquerait point aux animaux. Ceux-ci ont des sens tellement délicats que le chien d'Ulysse reconnaît son maître après vingt ans d'absence. Cependant ils ne possèdent point la science car ils n'ont pas même la raison, qui seule permet de l'acquérir. C'est même seulement en cela qu'ils restent inférieurs aux hommes (5). La sensibilité apparaît chez eux plus grande que chez nous. D'une manière générale, elle se montre d'autant plus vive que la raison intervient moins, parce qu'alors l'âme tient davantage à son corps Aussi un enfant nouveau-né aime-t-il à être pris et choyé par sa nourrice, tandis qu'il ne souffrira pas l'approche d'une autre femme (6). Mais revenons à l'objet direct de notre discussion. Les organes des sens sont impressionnés par des

(1) *De quant. an.*, 40.

(2) *De quant. an.*, 40, *fin.*-41, *init.* Augustin revient ici à l'objection finale du *De immortalitate animae* (*supra*, p. 461). Mais il la résout d'une façon beaucoup plus radicale. Au lieu de répondre que l'âme se trouve toute entière en chaque membre, il explique qu'elle ne réside, à vrai dire, en aucun.

(3) *De quant. an.*, 40 et suiv. Cf. *Enn.*, I, 8, 15. Augustin reprendra bientôt la même idée dans le *De Musica* (VI, 8-15). Mais il qualifiera plutôt de sensation l'attention que l'âme donne aux modifications du corps, ou pour mieux dire, la connaissance qui s'en suit. Surtout il rattachera cette définition particulière à sa théorie générale des nombres Cf. *Enn.*, IV, 4, 18-27.

(4) *De quant. an.*, 45-48.

(5) *De quant. an.*, 49-54, *init.*

(6) *De quant. an.*, 54.

objets dans lesquels ils ne se trouvent pas et ils ne peuvent même l'être que par eux. Mes yeux, par exemple, ne se voient point eux-mêmes et ils aperçoivent un ami en qui je ne suis pas. Ma vue se porte hors de moi dans toutes les directions comme une baguette démesurément longue (1). Mais si le corps possède un tel pouvoir, l'âme, qui l'emporte incomparablement sur lui et qui lui sert de modèle, doit en jouir encore davantage. Rien n'empêche donc qu'elle se rende compte de ce qui se passe dans les diverses parties de son organisme, sans qu'elle réside, à vrai dire, en aucune (2). Cette conclusion semble d'abord absurde. Cependant elle a été soutenue par des penseurs éminents (3). A la réflexion, elle paraît très vraie. Seulement, on n'en peut voir la vérité qu'au prix de grands efforts (4).

Mais nous n'échappons à une difficulté que pour tomber dans une autre encore plus troublante. Si l'âme n'est pas répandue dans le corps, d'où vient qu'elle se divise quelquefois avec lui ? N'est-ce pas elle qui fait mouvoir la queue récemment amputée d'un lézard (6) ? Nous pourrions répondre que les mouvements

(1) *De quant. an.*, 42-44; 59. Cf. *De Mus.*, VI, 21. Cette curieuse théorie de la vision est exposée et discutée tout au long par Plotin (*Enn.*, IV, 5, 4; cf. IV, 6, 1). Elle est de provenance stoïcienne (V. Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, I, 16).

(2) *De quant. an.*, 59, *fin.*-60. Dans le *De Musica* (VI, 10, 15). Augustin exposera sur le même sujet une autre opinion qui diffère notablement de celle-ci, sans cependant la contredire. Si l'âme porte son attention sur les organes corporels et peut sentir en eux, c'est parce qu'elle y trouve une matière extrêmement subtile et élastique, qui lui est soumise, et qui se montre « lumineusee » dans les yeux, « aérienne » dans les oreills, « vaporeuse » dans les narines, « humide » dans la bouche, « terrestre » dans le toucher. Si elle ne sent pas dans les os, dans les ongles, dans les cheveux, c'est parce que cet « élément mobile » n'y est point également répandu. C'est encore pour le même motif que les arbres et les plantes sont insensibles. Une théorie analogue est attribuée à Varron par la *Cité de Dieu* (VII, 23, n. 1). Très vraisemblablement, le *De Musica* s'inspire donc, ici encore, de cet auteur. Mais la conception de ce médiateur plastique était courante chez les Néoplatoniciens (V. *Enn.*, IV, 3, 9 et 15 et Bouillet, *Ennéades*, t. I, p. 454-455).

(3) *De quant. an.*, 6. Les penseurs éminents auxquels Augustin fait ici allusion sont certainement les Néoplatoniciens et notamment Plotin (*Enn.*, III, 9, 3; IV, 3, 20; V, 2, 2, etc.).

(4) *De quant. an.*, 61. Sur ce point délicat Augustin ne se prononce encore qu'avec un certain embarras. Ses affirmations seront bientôt beaucoup plus nettes.

(5) *De quant. an.*, 62, *init.*

dont il s'agit ne proviennent point d'elle mais de l'air et du feu, qui, retenus auparavant par son action vivifiante dans un organisme grossier formé de terre et d'eau, s'en retirent maintenant par la plaie béante afin de remonter vers leur premier séjour (1). Seulement, cette explication serait insuffisante, car l'organe amputé continue de vivre et de sentir. Partageons, d'un coup de stylet, un long ver de terre. Les deux morceaux se mettent à courir en sens opposés, comme s'ils se suffisaient parfaitement. Amusons-nous à piquer un d'entre eux. Il se tord de douleur. Divisons-le encore. Chaque nouveau tronçon continuera de vivre et de sentir (2).

En présence de pareils faits, si nous n'avions d'excellentes raisons de croire à la simplicité de l'âme, nous n'hésiterions pas à la nier. Mais, du moment où nous l'avons clairement démontrée, nous ne devons plus la révoquer en doute. Qu'on nous prouve qu'un homme est très honnête. Nous aurons beau le rencontrer un jour en compagnie de quelquse brigands, sans savoir ce qu'il fait avec eux, nous ne lui retirerons pas pour cela notre estime. N'allons pas davantage nous déjuger ici (3). Du reste, la difficulté alléguée peut être levée au moyen d'une comparaison très simple. Dans le langage, l'idée est au mot ce que l'âme est au corps. L'une est intelligible, l'autre sensible. L'une n'a pas de parties, l'âme en renferme toujours un certain nombre. Or, s'il y a des mots qui, morcelés, en veulent plus rien dire, il en est d'autres qui, en se divisant, gardent un certain sens. On ne peut rien ôter à *Sol* sans lui donner la mort. Qu'on partage *Lucifer* en deux parties égales, *Luci*, *Fer*, chacune d'elles continuera de vivre. Le cas du ver coupé en morceaux n'a donc rien d'anormal (4). De très savants hommes ont donné une réponse plus profonde, mais plus subtile, en

(1) *De quant. an.*, 62, *circ. init.* Cf. *Tuscul.*, I, 17, 40-41.

(2) *De quant. an.*, 62. Augustin dit qu'il a fait « récemment » cette expérience dans une campagne de la Ligurie où il se trouvait avec ses jeunes compagnons, c'est-à-dire à Cassiciacum. Il ajoute qu'il en a été « fort surpris » et qu'il s'en est entretenu très longuement avec Alype, échangeant avec lui « ses souvenirs, ses conjectures, ses recherches ». Son attention n'avait donc pas encore été attirée sur ce point.

(3) *De quant. an.*, 63-64. Cf. *De Mus.*, VI, 8, *fin.*

(4) *De quant. an.*, 65-68.

faisant remarquer que l'âme ne se partage point en elle-même mais par rapport au corps (1).

Ceci nous amène à nous demander s'il n'y en a qu'une, ou s'il en existe plusieurs ou si l'unité s'allie ici à la pluralité (2). La première hypothèse paraît insoutenable, à cause de la très grande diversité qui se manifeste parmi les hommes (3). La seconde ne saurait être prise au sérieux par un esprit déjà initié à la philosophie (4). On aura beaucoup de peine à montrer que la troisième n'est pas contradictoire (5). Mais ces problèmes demeurent trop abstrus et nous sommes trop peu avancés pour que nous puissions les discuter encore. Si nous voulons procéder avec ordre, il nous faut les remettre à plus tard (6).

(1) *De quant. an.*, 68, *fin.* Augustin fait ici encore clairement allusion aux Néoplatoniciens, notamment à Plotin (*Enn.*, I, 1, 8; IV, 2, 1, *fin.*; IV, 9, 1-5).

(2) *De quant. an.*, 69. Plotin pose la même question sous une forme identique (*Enn.* VI, 2, n. 1-2), et il se prononce nettement en faveur de la troisième hypothèse (*Enn.*, IV, 3, n. 1-8 V, et IV, 9, 1-5; IV, 3, 8).

(3) *De quant. an.*, 69. Cf. *Enn.*, VI, 9, 1.

(4) *De quant. an.*, 69. C'est sans doute à cause de l'ordre du monde, déjà mis en relief dans le *De ordine* (I, 1-II, 23) qu'Augustin rejette la pluralité absolue des âmes, comme c'est à cause de l'harmonie des divers organes de notre corps qu'il refuse d'admettre plusieurs parties en celle qui nous fait vivre (*De imm. an.*, 25). Cf. *Enn.*, IV, 9, n. 2-3.

(5) *De quant. an.*, 69. Malgré ce faux-fuyant, Augustin préfère visiblement, comme Plotin, la troisième hypothèse. C'est pour cela qu'au subtile » des « gens très doctes » d'après lesquels le principe vital ne sujet du ver coupé en morceaux il a rappelé la théorie « profonde et se divise pas en lui-même mais seulement par rapport au corps. En plusieurs autres textes de la même période il admet, en propres termes, l'existence d'une Ame du monde, qui doit, forcément, englober plus ou moins, celles de tous les êtres vivants (*De ord.*, II, 30: ipsam quae in nobis aut usquequaque est animam; *De imm. an.*, 24: Per animam ergo corpus substitit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter ut mundus, sive particulariter ut unumquodque animal intra mundum; *De ver. rel.*, 22: Coprus... per vitam manet, sive qua unumquodque animal, sive qua universa mundi natura administratur). Voir aussi *De Gen. ad litt. imperf.*, 17, *circ. init.* Cf. *Enn.*, IV, 9, 4 5; VI, 4, 4 8.

(6) Comme Augustin a progressivement subordonné son Néoplatonisme à son Catholicisme, il n'a jamais, dans la suite, exposé en détail cette théorie, assez peu orthodoxe de l'Ame du monde. D'assez bonne heure, il a même émis des doutes à son sujet (*De cons. Evang.*, I, 35, *fin.*). Dans les *Rétractations* (I, 5, n. 3, *fin.*; cf. *ibid.*, I, 11, n. 4), il la présente comme « téméraire » sans oser pourtant la condamner à fond.

Contentons-nous, pour l'instant d'affirmer que l'âme n'est pas une matière essentiellement divisible, mais un principe spirituel toujours capable de progresser, et, après avoir bien établi qu'elle ne se morcelle point, voyons comment, par contre, elle se perfectionne (1). Pour simplifier notre sujet considérons-la simplement en nous, non dans les êtres inférieurs. Nous pourrons distinguer alors sept degrés principaux par lesquels s'affirme sa puissance.

Dans le premier, elle vivifie ce corps mortel ; elle en unit les parties ; elle préside à sa nutrition, à sa croissance, à sa reproduction. Mais elle en fait autant chez tout être vivant (2).

Dans le second, s'élevant au-dessus des simples végétaux, elle porte son attention sur le toucher, sur le goût, sur l'odorat, sur l'ouïe, sur la vue (3). Elle éprouve ainsi tantôt du plaisir, tantôt de la douleur (4). A des intervalles réguliers elle se recueille dans le sommeil pour se livrer aux fantaisies du rêve (5). Puis, elle se meut dans ses jeux d'une façon harmonieuse et elle rapproche les deux sexes dans une même communauté d'amour d'où naîtra la famille (6). Enfin, elle acquiert dans le

(1) *De quant. an.*, 69, *init.*

(2) *De quant. an.*, 70, Cf. *Enn.*, IV, 4. 18, *init.*

(3) *De quant. an.*, 71, *circ. init.* Voir aussi *De ord.*, II, 32-33 ; *De quant. an.*, 40-60 ; *De lib. arb.*, II, 8 ; *De Mus.*, VI, 8-15. D'après ce dernier texte, toute sensation est active et consiste dans l'attention donnée par l'âme à l'impression que les objets extérieurs produisent sur l'organisme. *Cf. Enn.*, IV, 4, 22-27 ; IV, 5, 1-8 ; IV, 6, 1-2.

(4) *De quant. an.*, 71, *circ. med.* Voir aussi *De ord.*, II,32-33 et surtout *De Mus.* VI, 9. D'après ce dernier texte, le plaisir et la douleur consistent dans la facilité et la difficulté que l'âme éprouve à exercer son action sur le corps à la suite de l'impression que produisent sur lui les objets extérieurs. Cf. *Enn.*, IV, 4, 18-20. D'après d'autres passages (*De lib. arb.*, II, 8-10 et surtout *De Mus.*, VI, 5, 23-24), c'est le « sens intérieur » qui jouit ou qui s'offre. L'idée de ce nouveau sens est encore empruntée à Plotin (*Enn.*, I, 1, 7 ; IV, 3, 26 ; IV, 4, 18-20 ; IV, 8 ; 8).

(5) *De quant. an.*, 71, *circ. med.* Augustin parle ici de l'imagination. Dans un texte sans doute à peu près contemporain, il ajoute que toutes nos images consistent en des sensations plus ou moins transformées par l'activité de l'âme et qu'elles sont réelles, fictives ou schématiques (*Epist.*, VII, 2-7 ; IX, 5). Un peu plus tard, il explique que les premières (phantasiae) servent à produire les secondes (phantasmata) et que les unes et les autres constituent « l'opinion », qui doit être toujours soumise à la raison (*De Mus.*, VI, 32). Cf. *Enn.*, IV, 3, 29-32 ; IV, 4, 20.

(6) *De quant. an.*, 71, *circ. med.* Voir aussi *De ord.*, II, 34. Augus-

commerce des corps une certaine habitude, qui n'est détruite ni par l'éloignement ni par le temps et qui s'appelle la mémoire (1). Seulement elle agit de même chez tous les animaux (2).

Dans le troisième, qui est propre à l'homme, elle nous fait souvenir d'une quantité innombrable de choses, non plus en vertu d'une simple accoutumance, mais par la réflexion et par l'étude (3). Elle nous enseigne les différents métiers des champs ou de la ville, l'usage des signes, des langues et des livres, ainsi que l'organisation de la société fondée sur ces échanges, l'art du raisonnement et celui de l'éloquence, la métrique et le chant, la mesure, le nombre et le comput des temps (4). Ces nouveaux avantages sont fort précieux. Cependant nous les trouvons souvent chez des gens dépourvus, par ailleurs, de toute sagesse et de toute vertu (5).

Dans le quatrième, qui marque le début de la moralité, elle apprend à se préférer aux corps même les plus parfaits et à se détacher de toutes les choses matérielles (6), à estimer les

tin a ici en vue l'appétit sensitif. Dans le *De Musica* (VI, 13-14), il le rattache aussi à l'imagination ou à l'opinion et il l'appelle désormais, en langage chrétien, la « concupiscence ». Cf. *Enn.*, III, 6, 5 ; IV, 4, 19-21 et 28.

(1) *De quant. an.*, 71, *vers. fin.* Voir aussi *De ord.*, II, 6 et 7, *init.* Pour Augustin, la mémoire sensible suit l'imagination. D'après le *De Musica* (VI, 22), elle évoque les images du passé à l'occasion de quelque sensation qui leur ressemble, et elle les reconnaît à leur spontanéité et à leur faiblesse relatives. Cf. *Enn.*, IV, 3, 25-26.

(2) *De quant. an.*, 71, *fin.* ; *ibid.*, 49-54. Cf. *Enn.*, I, 1, 2-11.

(3) *De quant. an.*, 72, *init.* Voir encore *Epist.*, VII, 1-2. C'est de cette mémoire intellectuelle qu'Augustin a fait venir la science dans plusieurs textes plus anciens déjà cités (*Solil.*, II, 34-35 ; *De imm. an.*, 6 ; *De quant. an.*, 34). Dans une de ses premières lettres (*Epist.*, VII, 1-2), il fait remarquer qu'elle ne peut provenir de l'imagination parce qu'elle se souvient de choses éternelles qui ne peuvent être imaginées. Plotin la distingue aussi de la mémoire sensible ou organique (*Enn.*, IV, 3, 27 et 32).

(4) *De quant. an.*, 72, résumé du *De ordine*, II, 35-46. Cf. *Enn.*, I, 1, 7. Pour Augustin, tout cela est l'œuvre du raisonnement, qui se distingue de la raison ou de l'intelligence et qui lui est bien inférieur (*De imm. an.*, 1 ; *De quant. an.*, 52-53). Cf. *Enn.*, IV, 3, 18.

(5) *De quant. an.*, 72, *fin.* D'après les écrits antérieurs d'Augustin (*Cont. Acad.*, III, 2-6 ; *Solil.*, I, 8 ; *De ord.*, II, 44-51), les sciences et les arts se rapportent au monde sensible. La sagesse se concentre sur l'âme pour s'élever à Dieu. Voir aussi *De mag.*, 39. Cf. *Enn.*, I, 3, 4-5.

(6) *De quant. an.*, 73, *init.* Voir aussi *Solil.*, I, 17-25. Cf. *Enn.*, I, 2, 3.

autres âmes et à ne pas leur faire ce qu'elle ne voudrait pas qu'on lui fît (1), à accepter, enfin, l'autorité des sages en croyant bien que Dieu lui parle par leur intermédiaire (2). Malgré la perfection de son nouvel état, elle redoute pourtant la mort ainsi que le jugement final, parce qu'elle résiste encore avec beaucoup de peine aux séductions du monde (3).

Dans le cinquième, elle achève de vaincre ses passions et n'a plus qu'à les empêcher de reprendre vigueur. Aussi se sent-elle, désormais, bien tranquille et n'est-elle plus accessible à la crainte. Devenue consciente de sa grandeur, elle s'avance vers Dieu avec une confiance prodigieuse. Mais elle ne peut encore fixer ses yeux sur lui sans être aussitôt éblouie (4).

Dans le sixième, elle a la vue bien affermie et elle porte un regard serein sur ce soleil intelligible, objet suprême de ses désirs. Elle possède, selon le langage du Prophète, non seulement un « cœur pur », mais encore un « esprit droit » (*Psalm.*, L, 12). Ses efforts vont être définitivement récompensés (5).

Dans le septième, qui n'est plus simplement un degré, mais la station ultime vers laquelle elle tend, elle aperçoit le Bien suprême. De cette aperception soudaine et du bonheur qui en résulte nous ne pouvons rien dire par nous-mêmes, mais de grands, d'incomparables esprits qui y sont parvenus nous en ont parlé dans la mesure où ils l'ont jugé bon (6). Quand nous

(1) *De quant. an.*, 73, *circ. med.*; *De ord.*, II, 25, *circ. med.* Augustin ajoute un peu plus loin, au nom de la morale catholique, qu'on doit aussi aimer les hommes et chercher à leur faire du bien (*De quant. an.*, 78).

(2) *De quant. an.*, 73, *circ. med.* Augustin pense ici à la foi chrétienne, qu'il subordonne encore à la pure raison. Cf. *De ord.*, II, 16. 26-27.

(3) *De quant. an.*, 73, *fin.* Ce quatrième état d'âme est celui dans lequel Augustin se trouvait à Cassiciacum (*Solil.*, I, 25; II, 1-23). Il correspond à celui des « vertus purgatives » de Plotin, *Enn.*, I, 2, 3; II, 1, 23.

(4) *De quant. an.*, 74. Ce cinquième degré est celui auquel Augustin a conscience d'être maintenant arrivé. Il correspond à celui des « vertus de l'âme purifiée » qu'admet également Plotin (*Enn.*, I, 2, 4, *init.*).

(5) *De quant. an.*, 75. Cf. *Solil.*, I, 23. Augustin se prépare à atteindre ce sixième degré. Il va étudier ses origines et remonter ainsi jusqu'à Dieu même. Plotin s'exprime, ici encore, en termes presque identiques (*Enn.*, I, 2, 4, *circ. med.*).

(6) *De quant. an.*, 76, *init.* Augustin pense sans doute à Plotin (*Enn.*, I, 6, 7; III, 8, *fin.* et 10; VI, 9, 10-11; cf. *De Civ. Dei*, X, 16) et à

serons arrivés comme eux jusqu'à ce dernier terme, nous comprendrons combien l'Ecriture a raison de dire que « tout sous le soleil est vanité des hommes vains » (*Eccl.*, I, 2). Nous verrons combien est substantielle et véridique la doctrine que l'Eglise professe à ce sujet. La matière ne nous apparaîtra plus que comme une œuvre du Créateur, absolument soumise à sa volonté sainte. Aussi ne serons-nous pas moins convaincus de la résurrection de la chair que du prochain lever du soleil. Nous ne ferons pas plus de cas de ceux qui tournent en ridicule l'Incarnation du Fils de Dieu que des enfants qui refuseraient à un peintre le pouvoir de rien inventer (1). Si parfaite sera alors notre science que nous estimerons n'avoir auparavant rien su. Et pour qu'aucun obstacle matériel ne puisse plus nous la ravir, nous désirerons désormais la mort, c'est-à-dire l'abandon final de ce corps périssable comme un bienfait suprême (2).

De ces sept états le premier s'appellera l'animation, le second, la sensation, le troisième l'art, le quatrième la vertu, le cinquième la paix, le sixième l'initiation, le septième la contemplation. On dira aussi que le premier s'exerce sur le corps, le second par le corps, le troisième autour du corps, le quatrième envers l'âme, le cinquième dans l'âme, le sixième envers Dieu et le septième en Dieu. On expliquera encore que le premier se montre beau en ce qui ne l'est pas, le second par ce qui ne l'est pas, le troisième autour de ce qui ne l'est pas, le quatrième devant ce qui l'est, le cinquième dans ce qui l'est, le sixième devant la beauté elle-même et le septième dans la beauté. On les désigne en effet par des noms très divers. Nous n'avons pas

Porphyre (V. Bouillet, *Les Ennéades*, t. I, p. 27). Mais la suite du texte montre qu'il a surtout en vue Salomon, l'auteur présumé de l'*Ecclésiaste*, et des livres sapientiaux, à qui la Sagesse passe pour s'être révélée (*Sap.*, VIII, 7-11), et l'apôtre Paul, qui affirme lui-même avoir été élevé jusqu'au troisième ciel (2 *Cor.*, XII, 2-4).

(1) *De quant. an.*, 76. En disant que l'intelligence de ces dogmes sera donnée seulement dans ce septième état, Augustin donne assez clairement à entendre qu'il ne la possède pas encore. Il reste toujours plus ou moins obsédé par les critiques des Manichéens.

(2) *De quant. an.*, 76, *fin*. Augustin pense sans doute ici à un texte de Paul (II *Cor.*, V, 1-8), qu'il citera bientôt à ce même sujet dans le *De Musica* (VI, 50). Plus tard, il se reprochera d'avoir admis que l'homme peut, dès cette vie, arriver à voir Dieu (I *Retr.*, IV, 3 ; XIV, 2).

à nous en étonner, car il n'y a pas de sujet qui ne puisse être exposé de mille manières différentes (1).

Les mots ici importent peu. L'essentiel est de voir combien la partie supérieure de notre être apparaît grande, en dépit de sa simplicité. D'après ce qui vient d'être dit, elle surpasse tous les corps qui sont sur la terre ou même au ciel (2). Elle se montre ou bien supérieure ou bien égale aux autres âmes, car elle vaut plus que celle des bêtes (3) et elle possède la même nature que les anges (4). Au-dessus d'elle n'existe, en somme, que Dieu seul, principe immuable, sagesse immuable, amour immuable, de qui, par qui et en qui sont toutes choses, qui a tout créé et en dehors de qui nulle créature ne doit être adorée (5),

(1) *De quant. an.*, 79. L'ensemble de ce passage montre qu'Augustin reproduit ici une tradition d'école, mais qu'il l'entend et qu'il l'expose à sa manière. Je soupçonne qu'il dépend, sur ce point encore, de Varron. Un passage de la *Cité de Dieu* (VII, 23, n. 1) fait remarquer que ce dernier admet dans l'univers trois degrés généraux, celui des corps, celui des êtres vivants et celui des âmes raisonnables. Servius nous apprend (*Aen.*, V, 412) qu'il avait écrit un traité *De gradibus*. Aulu-Gelle ajoute qu'il avait également composé un livre *Des Hebdomades*, dans le prologue duquel il faisait ressortir les vertus du nombre sept (*Noct. Att.*, III, 10). Quoi qu'il en soit, la distinction des sept degrés de l'âme provient sans doute de la philosophie pythagoricienne. Mais elle a dû pénétrer dans le Néoplatonisme. Les éléments s'en trouvent chez Plotin (Voir les notes précédentes). Au v[e] siècle, le Néoplatonicien Olympiodore énumère, dans un commentaire du *Phédon*, sept classes de vertus qui rappellent assez bien, malgré certaines divergences, la hiérarchie du *De quantitate animae* (V. Bouillet, *Les Ennéades*, t. III, p. 633-635).

(2) *De quant. an.*, 77. Cf. *supra*, p. 460.

(3) *De quant. an.*, 78, *init.* Cf. *supra*, p. 472, not. 2.

(4) *De quant. an.*, 78, *init.* Cette idée est affirmée ou supposée dans un certain nombre d'autres textes de la même période (*De imm. an.*, 24, 25; *De lib. arb.*, III, 26; *De Mus.*, VI, 58, etc.). Elle se précisera dans les pages suivantes consacrées à l'étude du péché et de la liberté. Augustin la désavouera plus tard (*Retr.*, I, 11, n. 4; I, 15, n. 7).

(5) *De quant. an.*, 77. La conception de la Trinité qui se présente ici est plus spécifiquement chrétienne que celles qui ont été exposées déjà. Elle identifie la première des personnes divines avec le « Principe » initial de la Genèse (I, 1) et du quatrième Evangile (I, 1), la seconde avec le Verge johannique (*ibid.*, I, 1), la troisième avec l'Esprit d'amour de le Verbe johannique (*ibid.*, I, 1), la troisième avec l'Esprit d'amour de texte de Paul (*Rom.*, XI, 36). Quant à l'idée de la création, elle est étrangère au Néoplatonisme et ne vient que de la tradition catholique. Plus loin, Augustin, nouvellement baptisé, commence à se demander pourquoi on baptise les enfants (*De quant. an.*, 80).

selon la doctrine enseignée par l'Église à ses catéchumènes (1). Mais on ne saurait douter qu'elle ne soit bien inférieure à lui, puisqu'elle se présente comme son œuvre. Plus précisément, on peut dire qu'elle le reflète, comme elle-même se trouve reflétée en son corps. Dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre reproduit l'image de l'ouvrier, mais d'une façon forcément imparfaite (2).

Ces dernières remarques restent très fragmentaires. Elles demandent à être complétées. Pour résoudre comme il convient tous les problèmes qui se posent au sujet de notre nature, il nous faut remonter jusqu'à nos origines.

III

D'où vient que notre âme spirituelle et immortelle se trouve unie à un corps grossier et périssable ? Une telle situation est assurément fort anormale. Si nous ne l'avions pas provoquée mais simplement subie, nous aurions lieu de nous plaindre et d'accuser notre premier auteur. Nous ne pouvons, pourtant, le faire sans blasphème. Concluons donc que notre déchéance vient de nous-mêmes, qu'elle est la juste punition de quelque faute librement consentie. Cette dernière idée est de la plus haute importance. Aussi mérite-t-elle une étude spéciale (3).

Remarquons, d'abord, qu'il y a des actes que tous les hommes

(1) Libentius enim loquor his verbis quibus mihi haec insinuata sunt (*De quant. an.*, 77, *init.*). Nous saisissons ici l'influence exercée par l'Église sur le nouveau converti.

(2) *De quant. an.*, 3 ; cf. 1, *circ. fin.*

(3) Cette remarque clôt le *De quantitate animae* (80-81). Elle a évidemment pour but de le rattacher au *De libero arbitrio*, où la question sera reprise et discutée, où, d'ailleurs, les interlocuteurs restent toujours les mêmes. Il est à remarquer que dans les traités antérieurs Augustin n'a jamais fait intervenir la liberté dont l'idée l'obsédait pourtant depuis longtemps (*Conf.*, VII, 5). Un silence si prolongé ne peut guère s'expliquer que par des doutes persistants. A ce point de vue, le premier livre du *De libero arbitrio* témoigne donc d'une évolution fort importante, que nous voyons s'accentuer dans divers autres textes de la même période. V. *De div. quaest. LXXXIII*, q. II : *De libero arbitrio* ; q. III : *Utrum Deo auctore fit homo deterior?* ; q. IV : *Quae sit causa ut sit homo deterior?*

regardent comme incontestablement mauvais. Tels sont les adultères, les homicides, les sacrilèges. Pourquoi donc l'adultère est-il un mal ? Serait-ce parce que les lois humaines le condamnent ? Non, évidemment, car elles ne le condamnent que parce qu'elles le regardent comme un mal. Est-ce parce que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes ? Pas davantage, car, si quelqu'un se montrait tellement épris de la femme d'un voisin que pour la posséder il voulût céder sa propre épouse, il n'en serait que plus coupable. Est-ce à cause du jugement des hommes ? Mais leur verdict s'est souvent exercé contre les gens de bien, contre les apôtres et les martyrs, contre le Christ lui-même (1). Toutes ces explications font résider le mal hors de nous. Or c'est plutôt en nous qu'il convient de le chercher. Si quelqu'un désire s'unir à une femme mariée et se montre résolu à le faire dès qu'il en aura le moyen, il se rend, par cela seul, coupable d'adultère, même si les circonstances ne lui permettent jamais de donner suite à son mauvais dessein (2). Sa faute est essentiellement constituée par un amour vicieux, en d'autres termes par la passion, ou la cupidité (3). On peut en dire autant de tout acte mauvais. On aura beau chercher, on n'en trouvera jamais aucun qui ne réalise la même définition. Voici un serviteur qui se débarrasse de son maître simplement parce qu'il a peur d'être puni par lui pour les divers manquements dont il se rend coupable. Il montre, par là, qu'il aime non seulement à ne point souffrir, ce qui, en soi, ne serait point un mal, mais encore à s'affranchir de toute tutelle afin de satisfaire ses instincts déréglés (4). Quand est-ce donc qu'un amour est vicieux et peut être qualifié de passion ou de cupidité ? Quand il s'attache à des objets qui ne dépendent point de nous et que nous pouvons perdre malgré nous (5). Cela est si vrai qu'on n'hésitera pas à condamner quelqu'un qui, pour défendre sa vie ou sa pudeur, va jusqu'à tuer son agresseur.

(1) *De lib. arb.*, I. 6-7.

(2) *De lib. arb.*, I. 8. Augustin s'inspire sans doute ici de l'Evangile (*Matt.*, V, 28).

(3) *De lib. arb.*, I. 9, *init.* Cf. *Enn.*, I, 2, 2-3 ; I, 8, 8-9 et 15, etc.

(4) *De lib. arb.*, I, 9-10. Cf. *Enn.*, I, 8, 15 ; III, 6, 4.

(5) *De lib. arb.*, I, 11. Cf. *Enn.*, VI, 8, 3-6.

Les biens qu'il veut sauvegarder sont méprisables, du moment où il se voit exposé à les perdre. Leur siège est dans le corps et non dans l'âme (1).

En pareil cas, les lois humaines permettent l'homicide. C'est qu'elles sont, par leur nature même, fort imparfaites (2). Nous n'avons, pour mieux nous en rendre compte, qu'à étudier leurs variations multiples. Faites pour des hommes changeants, elles changent comme eux. Elles se modifient d'une époque à une autre. Ainsi, dans une société bien réglée, où chacun subordonne son propre intérêt à celui de la masse, elles accordent très justement au peuple le choix des magistrats. Mais, du jour où cette liberté dégénère en licence et où les mœurs publiques se corrompent, un homme de bien, s'il en reste quelqu'un, a le droit de faire passer le pouvoir dans les mains d'une élite, ou de le prendre même pour lui seul. Les lois écrites sont essentiellement temporaires. Dès lors, elles n'ont qu'une existence relative et empruntée (3). C'est dire qu'au-dessus d'elles il en existe une autre, à la fois éternelle et absolue, d'où elles tirent leur valeur. Cette règle supérieure, à laquelle tout se trouve soumis, est comme imprimée en notre âme. Elle s'identifie avec la raison (4). Que demande-t-elle, en effet, sinon que tout soit bien ordonné en nous comme au dehors (5) ? Quel est donc l'ordre naturel de nos facultés ? Au plus bas degré viennent, assurément, celles qui président à la nutrition, à la croissance, à la reproduction, à la vigueur physique, car elles apparaissent chez tout être vivant. Un peu au-dessus se rangent toutes celles qui s'exercent par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, qui nous font rechercher le plaisir et fuir la douleur, puisqu'elles nous sont communes avec les animaux. Plus haut encore se

(1) *De lib. arb.*, I, 11. Cette thèse n'est soutenue ici que par Evode. Mais Augustin l'admet un peu plus loin (*ibid.*, 13, *fin.*). Il la professe ailleurs expressément (*Epist.*, XLVIII, 5).

(2) *De lib. arb.*, I, 12-13 et 32.

(3) *De lib. arb.*, I, 14. Augustin s'inspire ici de Cicéron (*De leg.*, I, 7, 21-10, 28 ; II, 4, 8-10) qui dépend lui-même de Platon.

(4) *De lib. arb.*, I, 15. Cf. Cicéron : *De leg.*, I, 6, 7 et Plotin, *Enn.*, III, 2, 4 et 13.

(5) *De lib. arb.*, I, 15. Cf. Cicéron, *De leg.*, I, 6, 7 et Plotin, *Enn.*, dans la seconde partie du *De ordine* (*supra*, p. 440-443). Cf. *Enn.*, II, 3, 17-18.

placent celles qui n'apparaissent que chez l'homme (1). Ici encore nous constatons une certaine gradation. La faculté de jouer et de rire est bien, sans nul doute, la moins estimable de toutes celles qui nous appartiennent en propre. L'amour de la gloire et du commandement vaut encore si peu que, s'il vient à dominer en nous, il fait notre tourment. Seule la raison nous élève vraiment au-dessus des bêtes (2). Elle-même ne s'affirme, d'ordinaire, que d'une façon fort imparfaite. La plupart des hommes savent bien dompter les animaux, mais ils n'arrivent pas à se rendre maîtres de leurs passions. Une telle maîtrise est le privilège des sages. Mais c'est à l'acquérir et à la développer constamment en nous-mêmes que doivent tendre tous nos efforts (3).

Nous en avons la liberté entière (4). En effet, l'ordre de la nature ne permet pas à un inférieur de s'imposer avec autorité à un supérieur. La raison, étant bien plus parfaite que la passion, ne saurait, dans aucun cas, être forcée à en subir la loi. Elle ne peut être violentée ni par un corps, ni par une âme asservie à ses sens. Elle ne deviendra pas davantage l'esclave d'un esprit bien intentionné car ce dernier, en voulant l'entraîner hors de sa voie naturelle, tomberait dans le mal et se mettrait ainsi au-dessous d'elle. D'ailleurs, un être ne peut pas user de contrainte sur un autre s'il se montre simplement son égal. Seul un supérieur pourrait le faire. Or au-dessus de l'intelligence il n'existe que Dieu, et sa justice souveraine ne lui permet pas

(1) *De lib. arb.*, I, 18, *init.*; *De quant. an.*, 70-72. Cf. *Enn.*, I, 1, 7; III, 4, 1-2.

(2) *De lib. arb.*, I, 18, *circ. med.* Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. XIII: *Quo documento constet homines bestiis antecellere?*: « Parmi les nombreux arguments à l'aide desquels on peut montrer que l'homme l'emporte sur les bêtes, en voici un que tout le monde jugera évident. Les bêtes peuvent être domptées et apprivoisées par l'homme, mais l'homme ne le sera jamais par elles ». Cf. *Enn.*, I, 1, 7.

(3) *De lib. arb.*, I, 18, *fin.*-19. Cf. *Enn.*, I, 1, 10.

(4) *De lib. arb.*, I, 20, *init.* Cf. *Enn.*, VI, 8, 1-7. Dans les premiers temps qui ont suivi sa conversion, Augustin ne se prononçait pas d'une façon si absolue. A l'exemple de Cicéron, il estimait que, pour arriver à la sagesse, une certaine faveur de la « fortune », en d'autres termes, un heureux concours de circonstances extérieures, indépendantes de notre volonté, est toujours nécessaire (*Cont. Acad.*, I, 1-3; *De beat. vit.*, 1; cf. *De ord.*, I, 5). Dans les *Rétractations* (I, 1, n. 2; I, 2; I, 3, n. 2), il désavoue cette doctrine qui rappelle trop le vieux fatalisme.

de nous porter au mal. Rien absolument ne nous empêche donc de nous conformer à la loi éternelle (1).

A cause de cette liberté même que nous avons de pratiquer le bien, nous méritons d'être châtiés, si nous faisons le mal. L'ordre demande que toujours la vertu soit récompensée, mais aussi que toujours le vice soit puni (2). Bien mieux, il veut que tout homme se récompense ou se châtie lui-même. Tandis que les gens de bien trouvent leur bonheur dans la pratique de la vertu, l'âme pécheresse s'inflige des tourments incessants. En se portant vers le mal, elle perd la sagesse, qui l'eût rendue heureuse, et elle ne trouve en échange que des passions tyranniques qui causent son malheur. Tour à tour ballotée entre le désir et la crainte, la joie et la douleur, le regret du passé et l'attente fiévreuse de l'avenir, opprimée par l'avarice et dissipée par la luxure, captivée par l'ambition et enflée par l'orgueil, torturée par l'envie et assoupie par la paresse, soulevée par la fierté et abattue par ses humiliations, elle mène une existence lamentable, mais elle le veut bien (3).

Contre cette conception de la faute librement commise et de sa sanction immanente on objecte qu'un homme privé de la vraie science ne peut résister à ses mauvais penchants et qu'un autre mieux instruit du mal causé par la cupidité ne consentirait jamais à s'en faire l'esclave (4).

A la première objection il est permis de répliquer que nous possédions autrefois la sagesse et que nous l'avons perdue un jour par notre propre faute (5). Si nous en sommes aujourd'hui

(1) *De lib. arb.*, I, 20-21. La même démonstration de la liberté est reprise ailleurs par Augustin (*De lib. arb.*, III, 2, 9, *init.*, 39 ; *De div. quaest.*, q. III-IV). Plotin démontre par un argument analogue l'absolue liberté du principe premier (*Enn.*, VI, 8, 8-9).

(2) *De lib. arb.*, I, 22, *init.* ; cf. 15, *init.* La même idée est fortement exprimée par Plotin, *Enn.*, III, 2, 13.

(3) *De lib. arb.*, I, 22. Augustin ne se lassera pas de rappeler cette doctrine (V. *De Gen. cont. Man.*, I, 31 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XXVII : *De Providentia* ; *De ver. rel.*, 23, etc.). Il l'a encore empruntée à Plotin, *Enn.*, II, 3, 8-9 ; IV, 3, 16.

(4) *De lib. arb.*, I, 23-24, *init.* Cf. *Enn.*, III, 2, 10, *init.*

(5) *De lib. arb.*, I, 24 ; Augustin ne se prononce pas ici bien nettement en faveur de cette thèse : il la présente même un peu plus loin (26 *fin.*) comme « douteuse et très obscure ». Mais il penche visiblement à l'admettre, et il la professera plus tard, à diverses reprises, sans aucune

dépourvus, nous gardons, du moins, la volonté (1). En demande-t-on des preuves ? On ne poserait pas même la question, si on ne voulait une réponse (2). Il est, d'ailleurs, facile de répondre qu'il n'y a pas d'homme qui ne veuille être heureux (3). Or la volonté est, par sa nature même, en notre plein pouvoir. Rien ne l'empêche d'être bonne (4). De fait, beaucoup de gens la portent vers le bien. Cela leur suffit pour atteindre au bonheur. Quiconque aime la vertu est déjà vertueux ; il est prudent et fort et tempérant et juste ; il mène une vie parfaite ; il est heureux (5). C'est dire qu'on n'est jamais malheureux que par défaut de bonne volonté (6).

Cette dernière remarque nous fournit une réponse péremptoire à la seconde difficulté. Sans doute, nul homme ne peut s'empêcher d'aspirer au bonheur. Mais beaucoup ne veulent pas prendre le chemin qui y mène (7). Ils méprisent l'ordre imposé par la loi éternelle. C'est précisément pour ce motif que les lois temporelles sont promulguées. Elles n'existent pas pour les gens de bien qui cherchent à mener toujours une vie droite mais seulement pour ceux qui servent leurs passions au lieu de suivre leur raison (8). Elles ne se proposent que d'astreindre ces derniers à une sage discipline, de mettre un frein à leur cupidité, pour maintenir, dans la mesure du possible, la paix sociale. Enfin, elles ne les punissent que dans la mesure où chacun d'eux cause du mal aux autres, et elles ne le font qu'en les privant de ces biens méprisables tant désirés par eux (9).

réserve (*De lib. arb.*, III, 30-35, etc. ; *De ver. Relig.*, 21-23, etc. ; *De Gen. cont. Man.*, II, 20-41, etc.). Cf. *Enn.*, III, 3, 3.

(1) *De lib. arb.*, I, 25, *init.* ; *Conf.*, VII, 5, *circ. init.* Cf. *Enn.*, IV, 8, 8.

(2) *De lib. arb.*, I, 25, *init.* Cette remarque rappelle celle qui a été faite contre les sceptiques au sujet de l'existence. Pour demander si on existe, il faut forcément exister (V. *supra*, p. 417, not. 4).

(3) *De lib. arb.*, I, 25. Cf. *supra*, p. 429.

(4) *De lib. arb.*, I, 26 : Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est ? Cf. *Enn.*, VI, 8, 1 et suiv.

(5) *De lib. arb.*, I, 27. Voir aussi *Cont. Acad.*, I, 20 ; *De lib. arb.*, II, 50 ; *De div. quaest.*, q. xxxi, etc. Cf. *Enn.*, I, 4, 6-16.

(6) *De lib. arb.*, I, 28-29. Cf. *Enn.*, III, 2, 7.

(7) *De lib. arb.*, I, 30. Cf. *Enn.*, 2, 10.

(8) *De lib. arb.*, I, 31.

(9) *De lib. arb.*, I, 32-33.

Mais, comme la loi éternelle continue d'exister pour ceux qui la méconnaissent aussi bien que pour les autres, ses sanctions naturelles s'exercent aussi très justement sur eux. Encore une fois, c'est en nous que se trouve la source de tous nos maux (1).

Mais cette liberté, qui nous rend heureux ou malheureux selon que nous savons bien ou mal en user, vient, comme notre âme, de Dieu seul. Nous ne pouvons nous connaître à fond sans remonter jusqu'à notre premier auteur. Il nous faut donc, après avoir concentré toute notre attention sur nous, le considérer maintenant en lui-même (2).

(1) *De lib. arb.*, I, 34-35. Cf. *Enn.*, III, 2, 7.

(2) C'est ce qu'Augustin va faire, pour la première fois, d'une façon très nette, dans le second livre du *De libero arbitrio*, qui marque, à cet égard, un moment décisif dans son évolution intellectuelle.

CHAPITRE DEUXIÈME

DIEU

Au terme de son développement, remarque Augustin, la philosophie se transforme en une théologie. Ici encore nous rencontrons trois aspects bien distincts qui correspondent à la physique, à la logique et à l'éthique. Les remarques déjà faites au sujet de Dieu nous obligent à le considérer comme le principe de toute existence, de toute connaissance et de tout bien (1).

I

Pour nous élever jusqu'à l'Etre premier, nous n'avons qu'à partir de nous-mêmes (2). Aucune voie ne saurait être plus sûre. Si on me dit que je me trompe sur quelque point, cela même prouve que je suis, que je vis et enfin que je pense (3). On peut être sans vivre, comme la pierre, ou vivre sans penser, comme l'animal. Mais le contraire n'est point vrai, car la pensée

(1) Cette division se trouve à la base de la conception trinitaire présentée à la fin du *De quantitate animae* (77, *circ. init.*), qui est reprise et développée dans plusieurs autres traités de la même période (*De mus.*, VI, 56 ; *De ver. rel.*, 113, etc.). Elle sera exposée tout au long et rattachée aux trois parties de la philosophie dans la *Cité de Dieu* (VIII, 4, *fin.*).

(2) Sur la manière dont Augustin établit l'existence de Dieu on peut consulter particulièrement

Karl von Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Freiburg im B., 1869, in-8°.

(3) *De lib. arb.*, II, 7, *circ. init.* Le même argument a déjà été invoqué contre les sceptiques (p. 417, not. 4) et en faveur de l'immortalité de l'âme (p. 459, not. 7). Mais il prend ici une forme plus nette,

implique la vie, qui, à son tour, implique l'être. De là vient que l'homme l'emporte sur la bête, comme celle-ci sur une masse inerte (1).

Examinons de plus près nos moyens de connaître. Nous y trouverons une nouvelle hiérarchie dont le dernier terme nous conduira jusqu'au but désiré. Nous possédons d'abord les cinq sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher. Chacun d'eux a son objet propre, la couleur, le son, l'odeur, la saveur, la résistance. Certains peuvent avoir aussi un domaine commun ; c'est ainsi que, malgré leurs diversités naturelles, la vue et le toucher atteignent l'étendue (2). Tous ces sens externes se rejoignent en un sens intérieur qui les complète et ne se confond pourtant pas avec eux. En effet, nous percevons fort bien leurs propriétés respectives et leurs divers rapports. Une telle perception suppose évidemment un pouvoir distinct de chacun d'eux, puisqu'elle porte également sur tous. D'autre part, elle est d'ordre sensible, car elle s'opère chez tous les animaux. Ceux-ci ne sauraient ouvrir les yeux et les diriger vers un endroit déterminé s'ils ne se rendaient compte des conditions de la vision (3). Enfin, une autre faculté nous élève au-dessus des bêtes ; c'est la raison. Elle ne peut pas plus se confondre avec le sens intérieur que lui-même avec les sens externes (4). Ces derniers con-

(1) *De lib. arb.*, II, 7. Cf. *supra*, p. 475.

(2) *De lib. arb.*, II, 8. Dans le *De Musica* (VI, 2-3, *init.* ; cf. 5), Augustin, traitant particulièrement de l'ouïe, distingue l'harmonie des sons produits en dehors de nous (numeri sonantes) et celle de l'oreille qui va, en quelque sorte, à leur rencontre pour les recueillir. Mais il y ajoute (*ibid.*, 4) celle de la mémoire qui les conserve et qui permet à l'imagination de les transformer plus ou moins (numeri recordabiles), comme aussi celle de la voix qui en produit beaucoup spontanément et qui anticipe sur la nature (numeri progressores). Cf. *ibid.*, 16, *fin.*

(3) *De lib. arb.*, II, 8, *fin.* et 10. Aux quatre harmonies dont parle la note précédente le *De Musica* (VI, 5) ajoute aussi celle du sens intérieur, qui éprouve du plaisir ou de la douleur à l'occasion des sons perçus par l'ouïe, conservés par la mémoire ou émis par la voix (numeri iudiciales... sensuales). Cf. *ibid.*, 16 *fin.*, 24 *fin.* Cette théorie du sens intérieur est empruntée à Plotin, *Ennéades*, I, 1, 7, IV 3, 23-26, IV, 4, 18-21, etc.

(4) *De lib. arb.*, II, 9-10. Le *De Musica* (VI, 23-24) distingue aussi le sens intérieur, simplement susceptible de plaisir ou de douleur, et la raison qui cherche la cause de ces sentiments pénibles ou agréables et qui manifeste par là une harmonie nouvelle (numeri iudiciales... rationales).

naissent leurs objets mais non leur acte propre. Le sens intérieur perçoit l'un et l'autre, mais rien ne montre qu'il se saisit lui-même. Seule la raison possède la science des choses sensibles, celle des diverses sensations externes ou internes et celle de sa propre nature (1). La gradation est ici manifeste. Déjà le sujet sentant se montre supérieur à son objet, puisque l'un a la vie et l'autre le seul être (2). Le sens intérieur l'emporte également sur tous les sens externes. En effet il se prononce sur eux, comme eux-mêmes sur les choses sensibles ; il remarque par exemple les défauts de la vue, comme la vue ceux des couleurs. De là vient justement qu'il fait ouvrir les yeux et qu'il dirige leurs mouvements (3). Mais la raison le juge lui-même puisqu'elle le met au-dessus de tous les autres sens. Elle se trouve donc

(1) *De lib. arb.*, II, 9-10. L'affirmation de sa propre existence qu'Augustin a opposée plusieurs fois aux sceptiques (*Cont. Acad.*, III, 24, *fin.* ; *Solil.*, II, 1 ; *De imm. an.*, 18 ; *De lib. arb.*, II, 7) vient donc pour lui de la raison et non du sens intime. Cf. *Enn.*, V, 3, 4-6.

(2) *De lib. arb.*, II, 11. Dans le *De Musica* (VI, 7-15), Augustin met aussi l'ouïe bien au-dessus de son objet. Qu'on n'objecte pas, ajoute-t-il, que l'audition est un simple effet des sons physiques. Le corps, étant inférieur à l'âme ne saurait exercer aucune action sur elle (Cf. *De immort. an.*, 11). C'est elle, plutôt, qui agit sur lui. Elle ne peut le faire sans se rendre attentive aux divers états de l'organisme, par conséquent, sans percevoir les diverses modifications qui s'y produisent. C'est cette perception qui constitue la sensation. Elle est un résultat de l'attention, non un pur décalque des objets (Cf. *Enn.*, III, 6, 1 et 2 ; IV, 4, 23 et 6, 1-2).

En s'inspirant des mêmes principes, Augustin place encore l'ouïe au-dessus de la mémoire elle-même, qui n'en est qu'un écho plus ou moins durable (*ibid.*, VI, 6). Mais il la subordonne à la voix, par le moyen de laquelle l'âme agit d'une façon encore plus spontanée, avant qu'aucune modification se soit produite dans le corps (*ibid.*, VI, 16).

(3) *De lib. arb.*, II, 12. La même idée se retrouve dans le *De Musica* (VI, 6, *init.*). D'après ce traité, le sens intérieur règle l'exercice de la voix et tous les autres actes vitaux, dont il assure l'harmonie (*ibid.*, VI, 20). Il préside à la reconnaissance des souvenirs et les distingue des sensations plus ou moins semblables qui ont provoqué leur reviviscence, en tenant compte de la facilité avec laquelle tous se reproduisent, comme aussi de leur faiblesse actuelle (*ibid.*, VI, 22). Il domine dès lors l'audition elle-même, car celle-ci se compose de parties successives dont l'une n'est déjà plus lorsque l'autre commence, elle ne peut donc être saisie sans le secours de la mémoire, qui est comme la lumière des surfaces temporelles et qui nous fait percevoir simultanément différents points de la durée, tout comme les rayons émis par nos yeux nous permettent d'embrasser d'un seul coup d'œil diverses portions de l'étendue (*ibid.*, VI, 21).

plus parfaite que lui (1). Plus excellentes encore sont, pourtant, les réalités qu'elle contemple, car, à son tour, elle en subit la loi (2).

Cette dernière considération nous fait toucher au but. Elle demande donc à être précisée. Remarquons d'abord que l'objet de la connaissance peut demeurer fort distinct du sujet (3). C'est moi seul qui vois, qui sens que je vois et qui pense à ma vision (4). Cependant le spectacle qui s'offre à ma vue se présente en même temps à une foule d'autres hommes. Il faut en dire autant des sons qui frappent mes oreilles. Nous voyons tous le même soleil, nous pouvons tous entendre la même voix (5). Par contre, nous ne respirons pas exactement la même odeur. Le parfum qui affecte mon organe olfactif n'affectera pas celui de mon voisin. Nous ne goûtons pas exactement les mêmes mets. Les aliments que je savoure ne seront point savourés par un autre (6). Tout différent et en quelque sorte intermédiaire est le sens du toucher. Nous pouvons tous l'appliquer, mais seulement les uns après les autres, sur une même partie d'un objet (7). Pourquoi cela ? Parce qu'en touchant une chose quelconque, tout comme en la voyant ou bien en l'entendant, nous ne la changeons point en nous-mêmes. Au contraire, nous faisons passer en notre propre substance tout ce que nous goûtons ou respirons. D'une manière générale, il y a donc des objets que chacun s'approprie en se les assimilant. Il en est d'autres qui

(1) *De lib. arb.*, II, 13. Le *De Musica* arrive à la même conclusion par une autre voie : La raison constate que le plaisir goûté par le sens intérieur tient à l'accord intime des actions vitales, des sensations, des souvenirs ou des objets eux-mêmes. Mais elle remarque aussi que cette harmonie est toujours imparfaite, comme tout ce qui se succède dans le temps, et elle en perçoit une autre bien supérieure et éternelle par nature, dont les choses sensibles ne peuvent offrir qu'une lointaine image (VI, 29-30).

(2) *De lib. arb.*, II, 13, *fin.*-14. Cette affirmation, simplement insinuée ici, va être développée au cours des paragraphes suivants et dans le *De Mus.*, VI, 34. Cf. *Enn.*, V, 3, 2-4 et 9.

(3) Pour comprendre l'importance qu'Augustin attache à cette question, nous devons nous rappeler qu'au cours des traités précédents il s'est plusieurs fois demandé si la raison se confond avec la vérité (*Solil.*, I, 1 ; *De imm. an.*, 2, *init.* et *fin.*, 11, etc.).

(4) *De lib. arb.*, II, 15.

(5) *De lib. arb.*, II, 16 ; cf. 33 *fin.*

(6) *De lib. arb.*, II, 17.

(7) *De lib. arb.*, II, 18.

restent communs à l'ensemble des hommes parce qu'ils se refusent à toute transformation qui risquerait d'altérer leur nature (1).

Ceux qu'étudie la raison sont dans ce dernier cas. Prenons les lois des nombres. Elles ne se laissent point modifier comme une nourriture ou comme une boisson qu'on s'incorpore. Elles se présentent plutôt comme un spectacle offert à tous, que chacun voit plus ou moins mais sans y rien changer (2). D'autre part, elles ne peuvent venir des sens. Ceux-ci perçoivent simplement ce qui est, non ce qui doit être. Elles affirment au contraire que sept et trois font et feront éternellement dix (3). Les nombres même qui servent à les constituer ne sont point empruntés aux données sensibles. Tous ne font, par définition, que reproduire plus ou moins l'unité. Or les corps même les plus petits ont une droite et une gauche, un haut et un bas, un avant et un arrière, un milieu et des extrémités, en un mot, des parties multiples dont chacune se trouve formée d'autres parties également multiples (4). Enfin, la suite de ces mêmes nombres manifeste des rapports constants et immuables. Dans la mesure où chacun d'eux s'éloigne de l'unité, son double s'éloigne également de lui. Tandis que celui de 1 vient le premier après 1, celui de 2 vient le second après 2, celui de 3 le troisième après trois, celui de 4 le quatrième après 4, sans qu'on puisse assigner aucune fin à cette progression. Or les sens ne découvrent nulle part une telle série. Tout le domaine des mathématiques est d'ordre rationnel (5).

Considérons maintenant la sagesse que les Saints Livres associent étroitement au nombre (*Eccl.*, VII, 26 (6). Sans aucun doute, elle aussi est perçue par la pure raison (7). Or elle se présente comme la propriété commune des esprits. On peut la

(1) *De lib. arb.*, II, 19.

(2) *De lib. arb.*, II, 20. Cf. *De imm. an.*, 2. La même idée est reprise et développée dans le *De Musica*, VI, 35.

(3) *De lib. arb.* II, 21.

(4) *De lib. arb.*, I', 22.

(5) *De lib. arb.*, II, 23. Cf. *Enn.*, VI, 6, 4, *fin.*, 14, *fin.*

(6) *De lib. arb.*, II, 24 ; *De Mus.*, VI, 7.

(7) *De lib. arb.*, II, 24. Augustin n'éprouve pas ici le besoin d'insister sur ce point, parce qu'il s'en est déjà longuement occupé (*Solil.*, I, 8-12 ; *De ord.*, II, 30-51 ; *De quant. an.*, 72-77.

[illegible] l'ensemble des connaissances qui nous permettent d'atteindre au Bien suprême (1). Tous les hommes tendent vers le terme final auquel elle conduit. Tous, par conséquent, désirent la posséder. C'est dire que tous en ont une certaine idée (2). Qu'on n'objecte point que le Bien suprême se laisse concevoir de façons fort diverses. En réalité, il est pour tous et il sera toujours ce qui nous rend heureux (3). Sa nature demeure donc forcément immuable. Mais, quand bien même il changerait, cela ne prouverait point que la sagesse qui permet de l'atteindre varie pareillement. Dans le monde visible, certains aiment les hautes montagnes, d'autres des plaines bien unies, des vallées sinueuses, de vastes forêts, ou la surface mobile de la mer. Il n'en est pas moins vrai que c'est toujours le même soleil qui permet à tous de contempler ces spectacles divers. Ce doit être aussi la même lumière intelligible qui nous fait voir le chemin du bonheur (4). De fait, il y a beaucoup de principes moraux sur lesquels tous les hommes s'accordent. Nous voulons tous être heureux. Il existe un moyen de le devenir. Nous devons l'étudier avec soin. Il nous faut pratiquer la justice, faire passer avant tout les biens les plus parfaits, donner à chacun des autres la place qui lui convient. Ces maximes sont comme des flambeaux qui brillent aux regards de tous les esprits. Elles se trouvent aussi universellement admises que celles dont s'occupent les mathématiciens (5).

Pour mieux dire, le nombre et la sagesse ne se séparent point. Selon la doctrine de l'Ecriture, ils sont constamment côte à côte (*Eccl.*, VII, 26) ; ils se rattachent à une même puissance « qui va d'une extrémité à l'autre avec force et qui dispose tout avec

(1) *De lib. arb.*, II, 26, *init.*

(2) *De lib. arb.*, II, 25-26. Augustin ira jusqu'à dire un peu plus loin que « l'insensé connaît la sagesse » (*ibid.*, II, 40). Il se trouve ainsi à l'extrême opposé des Académiciens, auxquels il reprochait jadis de soutenir que le sage lui-même ne saurait la connaître (*Cont. Acad.*, III, 5-10 ; 30-32 ; *supra*, p. 420-421).

(3) *De lib. arb.*, II, 26, *circ. init.* ; *De vit. beat.*, 25-31 ; *supra*, p. 429-432.

(4) *De lib. arb.*, II, 27.

(5) *De lib. arb.*, II, 28-29. Souvent dans la suite Augustin fera appel au consentement universel, dans lequel il verra la voix de la nature, ou, pour mieux dire, celle de Dieu, manifestée à l'ensemble des hommes (V. *De ver. rel.*, 3-5, 10-12, 47 ; *De util. cred.*, 35 ; *De duab. anim.*, 14. 15, 22, etc.).

douceur » (*Sap.*, VIII, 1) (1). Sans doute, l'un nous paraît bien inférieur à l'autre. Mais c'est simplement parce que l'un se montre jusque dans la matière et l'autre seulement dans l'esprit, car nous avons coutume d'apprécier les choses d'après leur rareté plutôt que d'après leur valeur intrinsèque. En réalité ils sont entre eux dans le même rapport que la lumière et la chaleur produites par un foyer unique (2).

La science des mathématiciens et celle des sages représentent de simples formes sous lesquelles s'offre toujours à nous la Vérité (3). Celle-ci constitue, en somme, l'objet unique de la raison. Elle se montre également à tous. C'est pour cela que tous nous devons la chercher. Les hommes se disent heureux quand ils peuvent presser entre leurs bras un beau corps ardemment désiré, étancher leur soif à une source pure et manger à leur faim dans un repas copieux, s'entourer de roses et d'autres fleurs dont ils respirent la douce odeur, entendre les sons harmonieux de la voix humaine et ceux des divers instruments de musique, ou voir devant eux des monceaux d'or, d'argent et de pierres précieuses. Or la Vérité se laisse également embrasser par tous, sans que personne ait besoin de dire à celui qui a le bonheur d'en jouir : « Ecarte-toi, pour qu'à mon tour je puisse l'approcher ». Elle se fait notre nourriture et notre breuvage, mais sans se partager aucunement entre ses multiples convives. Elle est pour nous comme un parfum exquis dont la totalité est offerte à chacun. Et tandis que des sons recueillis à la fois par divers auditeurs se font entendre les uns après les autres, ou qu'une image contemplée simultanément par divers spectateurs s'étend à travers ses nombreuses parties sans rester jamais toute entière en aucune, elle n'est morcelée ni par l'espace, ni par le temps. Elle se montre tout à la fois indivisible et éternelle (4). Elle se

(1) *De lib. arb.*, II, 30; *De ver. rel.*, 100; *De mor. Eccl. cath.*, 27. Cf. *Enn.*, V, 1, 5; VI, 6, 9.

(2) *De lib. arb.*, II, 31-32. Aussi Augustin s'occupe-t-il uniquement des nombres dans le *De Musica* et de la sagesse dans le *De vera religione*.

(3) *De lib. arb.*, II, 33. En définitive, c'est par l'immutabilité de la vérité qu'Augustin prouve l'existence de Dieu, comme c'est par elle qu'il a prouvé l'immortalité de l'âme.

(4) *De lib. arb.*, II, 35-38. Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. XXXIX : *De alimentis*. De bonne heure, Augustin s'est convaincu que l'Etre divin est, par nature, incorruptible (*Conf.*, I, 4, *init.*). S'il s'est détaché des

distingue donc, par nature, non seulement des corps mais des esprits (1).

D'autre part, elle ne nous est pas inférieure, car elle ne se laisse pas juger par nous, elle règle plutôt les divers jugements que nous pouvons formuler par ailleurs. Elle n'est pas simplement notre égale, puisque nous changeons et qu'elle est immuable, puisque d'ailleurs elle nous juge sans se laisser juger. Elle l'emporte donc évidemment sur nous (2). Mais alors un dilemme se pose : Ou bien elle constitue la réalité la plus haute qu'on puisse concevoir, ou bien elle se subordonne à un Principe plus parfait (3). Qu'entendons-nous par Dieu sinon un Etre supérieur à nous que nul autre ne saurait surpasser ? De toute manière, donc, nous devons conclure qu'il existe (4).

Manichéens, c'est même, en grande partie, parce qu'il leur reprochait de le faire changeant et immuable (*Conf.*, VII, 3 ; *De mor. Man.*, 25). Il ne fait ici que reprendre la même idée, en la précisant. Il ne se lassera plus désormais de rappeler que Dieu n'est limité ni par l'espace ni par le temps (V. *De ver. rel.*, 81 ; *De Mus.*, VI, 34-36 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XIX : *De Deo et creatura* ; q. XX : *De loco Dei*). Cf. *Enn.*, I, 8 ; V, 2-3 ; VI, 5, 10-11 ; VI, 8, 16.

(1) *De lib. arb.*, II, 34.

(2) *De lib. arb.*, II, 34. Cf. *De Mus.*, VI, 33, *fin.*-36.

(3) *De lib. arb.*, II, 39 ; cf. *ibid.*, 14. De ces deux hypothèses Augustin admet plutôt la dernière. Il identifie la Vérité avec la seconde personne de la Trinité et, dans la suite du même paragraphe, il rappelle et déclare accepter sans réserve la doctrine professée à ce sujet par l'Eglise. Mais il n'essaie pas encore d'en donner une démonstration rationnelle. Dans le passage du *De Musica* que cite la note précédente, il se rapproche de cette démonstration. Il explique, en effet, que la Vérité, étant absolument immuable, et, par conséquent, indépendante de notre âme, doit résider en un Etre également éternel qui ne saurait changer.

(4) *De lib. arb.*, II, 39 ; cf. *ibid.*, 14. Dans le *De Musica* (VI, 56), Augustin va encore plus loin et démontre, par la même méthode, l'existence de la Trinité chrétienne. L'un, dit-il, est le principe duquel tous les nombres dérivent. En se posant une seconde fois, il engendre l'égalité, ou la ressemblance, source de la beauté, car rien n'est plus égal, ni plus semblable à soi-même que 1 + 1 ou 2 ; c'est par l'intermédiaire de ce nombre nouveau qu'il donne naissance à tous les autres. Enfin, en se continuant jusqu'à trois, il forme un tout parfait, car, dans toute triade, on peut distinguer un commencement, un milieu et une fin : la première unité et la deuxième, qui se suivent naturellement et dont l'union constitue la troisième, sont immédiatement suivies par elle et lui demeurent très unies, ce qui ne peut arriver dans aucun autre cas (Cf. *De Mus.*, I, 20-22). Nous devons donc distinguer dans l'Etre suprême, chez qui réside toute perfection, l'Un originel, de qui tout

L'argument qui nous a permis de nous élever jusqu'à l'Etre suprême nous montre que tout ce qui existe en dehors de lui vient de lui seul (1). Considérons le ciel, la terre et la mer, ainsi que les oiseaux, les reptiles et les poissons qui s'y montrent sans cesse. Aucun de ces êtres n'a de réalité que dans la mesure où il possède une certaine forme constituée, à son tour, par des nombres (2). Les produits de l'art humain ne se réalisent que par certains calculs auxquels l'artiste a d'abord appliqué son esprit, et à l'exécution desquels il a ensuite travaillé jusqu'au moment où son œuvre extérieure s'est trouvée d'accord avec le plan élaboré par lui (3). Considérons maintenant cet homme isolément et en lui-même. Qu'il s'agite pour un travail quelconque ou pour le plaisir de la danse, qu'il se meuve ou qu'il reste en repos, toujours il observe une certaine arithmétique qui

povient, une « image » de lui-même, égale et semblable à lui, par laquelle il a tout produit, et un « trésor de bonté », en qui l'un et l'autre s'unissent dans un parfait amour et font tout exister.

(1) Thimme (*op. cit.*, p. 189-191) voit dans le raisonnement qui suit une seconde preuve de l'existence de Dieu, qu'il appelle « cosmologique » et « aristotélicienne » pour la distinguer de celle qui vient d'être exposée et qu'on peut qualifier plutôt d' « ontologique » et de « platonicienne ». L'argument n'est pas spécifiquement cosmologique, ni même aristotélicien, car il ne s'applique pas seulement au monde, mais à l'âme, et il vient de Pythagore en passant par le Néoplatonisme. De plus, il ne vise pas à prouver que Dieu existe, mais plutôt que tout a été fait par lui, pour conclure finalement que le libre arbitre est bien son œuvre. Il est, au fond, identique avec celui qui a servi à établir l'existence de l'être divin, seulement il se trouve, en quelque sorte, retourné, parce qu'il cherche à expliquer l'existence du monde.

(2) *De lib. arb.*, II, 42, *init.*; *ibid.*, 44, 45; *De ver. rel.*, 74-78; *De div. quaest. LXXXIII*, q. X: *Utrum omne corpus a Deo sit?* Dans le *De Musica* (VI, 57-58), Augustin précise ces données, en rattachant sa preuve de la création à celle de la Trinité qu'il a donnée un peu plus haut (VI, 56): La terre, qui est, sans contredit, le plus vil des éléments, offre déjà, dit-il, une certaine triade, dans laquelle on doit voir comme le sceau imprimé sur elle par son divin auteur. En elle, comme en chaque corps, se trouve un premier point indivisible, qui, en se répétant, donne des dimensions exactes et garde toujours un certain ordre. De plus, elle a une nature déterminée, elle se ressemble en toutes ses parties et elle les tient toutes étroitement unies, à leur place normale. Les mêmes remarques s'appliquent mieux encore à l'eau, à l'air, aux régions supérieures du ciel qui bornent cet univers, aux êtres inétendus qui régissent l'espace et ne se trouvent régis que par le temps, plus précisément, aux âmes vivantes et aux esprits bienheureux que rien ne sépare de leur premier principe.

(3) *De lib. arb.*, II, 42; *De ord.*, II, 34. Cf. *Enn.*, V, 8, 1.

s'étend dans l'espace ou se déroule dans le temps (1). Ces nombres divers, qui se manifestent ainsi à travers l'étendue et la durée, ne sont que des vestiges de ceux, tout à fait inétendus et éternels, que nous avons entrevus dans le sanctuaire de la sagesse (2). Ils constituent comme la signature de l'artisan, et ils nous le font reconnaître en son œuvre (3). Les êtres en qui nous les trouvons sont essentiellement changeants, et, par suite, contingents. Ils ne se sont point donné la forme qu'ils possèdent. Ils ont dû, par conséquent, la recevoir d'un autre (4). Or ils ne peuvent la tenir que de celui qui seul est par lui-même et demeure immuable. Lui seul a pu les faire ce qu'ils sont. Ces remarques s'appliquent aux corps inanimés et à tout ce qui vit, soit aux âmes privées d'intelligence, soit à celles qui en sont pourvues. Or, en dehors de ces êtres il n'existe que Dieu. Nous sommes donc bien en droit de conclure qu'il n'y a rien absolument qui ne vienne de lui (5). Aussi l'Église le présente-t-elle, avec raison, comme le « Créateur de toutes choses » (6).

(1) *De lib. arb.*, II, 42; *De ord.*, II, 34. Cf. *Enn.*, V, 8, 2-3.

(2) *De lib. arb.*, II, 42, *fin.*; *De Mus.*, VI, 34. Cf. *Enn.*, V, 8, 4-5.

(3) *De lib. arb.*, II, 43-44; *De ord.*, I, 2; II, 51. Cf. *Enn.*, V, 8, 5 et 7.

(4) *De lib. arb.*, II, 45; *De imm. an.*, 14; *supra*, p. 458. Cf. *Enn.*, V, 9, 2; VI, 8, 14.

(5) *De lib. arb.*, II, 46. Dans le *De Musica* (VI, 57, *init.*), Augustin ajoute à cet argument général deux considérations nouvelles qui s'y rattachent étroitement. Un artisan humain peut bien donner à un tronc grossier la forme qui lui plaît; comment l'artisan divin, qui nous est infiniment supérieur, ne produirait-il pas la matière sur laquelle s'exerce notre action? Tout végétal, tout animal est engendré par l'âme; comment les éléments qui servent à le constituer et qui se trouvent bien moins parfaits seraient-ils incréés? Ceux qui ne s'en rendent pas compte sont des esprits lents, pour ne pas dire davantage. Augustin ne paraît point se douter que les Néoplatoniciens n'expliquent point le monde par une création mais par une dégradation progressive de l'Être divin. Lisant chez eux que tout vient de Dieu il en a conclu que tout a été fait par lui et tiré du néant. Cf. *Enn.*, I, 8, 7; II, 5, 17; II, 9, 12; III, 4, 1; V, 2, 12, etc.

(6) *De Mus.*, VI, 57, *init.* Augustin fait allusion au début de l'hymne ambrosienne: *Deus creator omnium*, qui a fourni le point de départ, ou, pour mieux dire, le thème général du sixième livre du *De Musica* (cf. 2, *init.*, 23, *circ. med.*) et dont un verset avait déjà été cité par Monique vers la fin du *De beata vita* (35 *fin.*). La doctrine qu'il expose ici ne fait que préciser celle du *De libero arbitrio*, où l'idée de la création est déjà clairement affirmée (II, 46). Dans le *De Genesi contra Manichaeos* (I, 9-12), il va plus loin et il enseigne que Dieu a produit d'abord

II

Dieu n'a pu produire les diverses parties qui composent le monde sans en avoir tout d'abord les idées. Ce dernier mot doit être bien défini. Il vient, dit-on, de Platon, quoique la réalité qu'il désigne ait dû être connue avant ce philosophe (1). Nous pouvons le traduire par « formes » ou par « raisons ». Il signifie les formes initiales, les raisons immuables d'après lesquelles a été fait tout ce qui peut commencer ou finir et par la contemplation desquelles l'âme douée d'intelligence et exercée à la pratique des vertus arrive à la vraie science (2). Personne n'osera prétendre que Dieu n'a point agi d'une manière raisonnable en produisant le monde. On doit donc admettre qu'il en a préalablement contemplé les idées. D'autre part, il n'a pu les voir hors de lui-même et se régler sur des modèles extérieurs. Une telle supposition serait sacrilège. Eternellement il a donc porté en lui le plan de l'univers (3).

A ce propos, on peut se demander s'il a seulement en lui l'idée générale de l'homme, ou s'il possède celle de chaque individu (4). Cette seconde hypothèse est la seule admissible. Nos individualités sont très différentes. A en croire Nébride, tandis

une matière informe et chaotique, puis les formes diverses qui constituent le monde.

(1) *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLVI, 1. Cf. *Cont. Acad.*, III, 37; *De Civ. Dei*, VII, 28.

(2) *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLVI, 2, *init.* En fait, Augustin mentionne assez raement les « idées ». Il parle plutôt des « formes » (*De imm. an.*, 13, 14, 24, 25, etc.) ou des « raisons » (*De ord.*, II, 48-49). Une terminologie à peu près identique apparaît chez Plotin (*Enn.*, II, 6, 2; V, 8, 8; V, 9, 7-8, etc.).

(3) *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLVI, 2. Cf. *Enn.*, V, 1, 3-5; V, 5, 1-2; V, 9, 3-6; VI, 2, 21; VI, 7, 8; VI, 8, 17.

(4) *Epist.*, XIV (ad Nebridium) 4, *init.* Cette question se rattache logiquement à celle qui est discutée dans les paragraphes précédents de la même lettre, bien qu'Augustin n'en montre pas le lien. Elle est longuement discutée par Plotin. *Enn.*, V [illegible]

que le soleil et les autres astres suivent des voies très diverses, nous marchons tous dans le même sens. Mais, outre que les corps célestes se rencontrent sur bien des points, nous divergeons sur beaucoup d'autres. Nous n'avons ni la même démarche, ni le même pouls, ni le même visage. Les jumeaux les plus ressemblants, les fils de Glaucus, ne peuvent se confondre (1). Dieu ne nous aurait donc pas appelés à l'existence, s'il ne nous avait, d'abord, vus en lui-même d'une façon précise. Pour dessiner un angle, il me suffit d'en concevoir un ; pour former un carré avec ses quatre angles diversement disposés, je suis obligé de me représenter chacun d'eux (2). De même, pour faire l'homme, le Créateur eût pu se contenter d'en avoir une idée générale ; mais, pour former la société humaine, dans laquelle entrent des individus fort différents, il doit posséder une idée précise de chacun. Puisqu'il a produit non seulement l'ensemble des êtres mais encore les moindres détails qui se montrent en eux, il connaît tout sans aucune exception (3).

Bien mieux, nous ne pouvons rien savoir que par lui. Il est notre « seul maître » (4). Cette dernière affirmation est de la plus haute importance. Elle mérite donc une étude spéciale. Mais nous n'arriverions pas à la comprendre si nous ne commencions par nous rendre un compte exact des lois qui président à tout enseignement (5).

La parole est le moyen normal dont les hommes se servent pour s'instruire. Nous ne l'employons même que dans ce but. Si je parle à quelqu'un, ce n'est que pour lui apprendre quelque chose, et, jusque dans les questions que je lui pose, je ne cherche, en définitive, qu'à lui révéler mon état d'âme (6). Si je m'entretiens avec moi-même, c'est pour me rappeler certains souvenirs, pour me donner certaines connaissances. Sans doute je

(1) *Epist.*, XIV, 2. Cf. *Enn.*, V, 7, 2, *fin.*

(2) *Epist.*, XIV, 4. Cf. *De quant. an.*, 14.

(3) *Epist.*, XIV, 4. Cf. *Enn.*, V, 7, 3, *fin.* et V, 9, 12.

(4) *De Mag.*, 46, *init.* Augustin fait ici allusion au texte de l'Evangile (*Matt.*, XXIII, 10) : Magister vester unus est Christus. Cf. *Retr.*, I, 12.

(5) Tout le traité *De magistro* est consacré à l'étude de cette question. V. Ott., *Über die Schrift des heil. Augustins De magistro*. Hechingen, 1898, in-8°.

(6) *De Mag.*, 1, *init.*

fredonne parfois pour mon seul agrément, mais je ne fais que me livrer alors à un exercice purement musical fort différent d'un monologue (1). Je ne puis rien apprendre à Dieu. Aussi n'ai-je pas à employer des sons articulés au cours de mes prières. Si les prêtres le font dans les assemblées religieuses, ce n'est que pour permettre aux assistants de s'associer à eux, et si le Christ nous a donné la formule de l'oraison dominicale c'est seulement afin de nous apprendre sur quoi doivent porter nos demandes (2). Prenons une phrase quelconque. Nous verrons que chacun de ses membres signifie quelque chose. Le mot *rien* lui-même a un objet déterminé, car, à défaut du néant qui, par définition n'existe pas, il désigne une certaine impression de l'esprit (3).

Cependant nous pouvons fort bien nous instruire sans parler. Si je vous demande ce que c'est qu'une muraille, vous n'avez, pour me répondre, qu'à m'en montrer une du doigt. Les sourds s'entretiennent par gestes sur les sujets les plus divers et les histrions jouent des pièces entières avec leur pantomime (4). Il est vrai que les uns et les autres s'expriment, sinon avec des sons articulés, du moins avec des signes. Mais on peut le faire aussi en réalisant simplement sous les yeux de quelqu'un ce qu'on veut lui apprendre. Je vous demande ce que c'est que la marche. Vous n'avez, pour me le montrer, qu'à marcher devant moi, si toutefois vous ne le faisiez déjà (5). Quelques précisions sont ici nécessaires. Nous pouvons chercher à faire connaître soit des signes soit des objets (6). Dans le premier cas, nous sommes bien forcés d'employer certains signes. Ceux auxquels nous recourons alors appartiennent toujours au même genre que ceux qu'ils représentent, puisque les uns et les autres signifient quelque chose (7). Ils sont quelquefois d'une espèce diffé-

(1) *De Mag.*, 1. Déjà dans ses *Soliloques* (I, 1) Augustin a expliqué qu'il s'entretenait avec soi-même afin de mieux s'instruire. Cf. *Epist.*, III, 1.

(2) *De Mag.*, 2. Cf. *Epist.*, CXL, 69 ; *In Psalm.*, III, 4 ; V, 2 ; CXXXIX, 10.

(3) *De Mag.*, 3-4. Cf. *Solil.*, II, 31, *fin.* ; *De imm. an.*, 10.

(4) *De Mag.*, 5. Cf. *Solil.*, II, 18.

(5) *De Mag.*, 6 ; cf. 32.

(6) *De Mag.*, 7, *init.*

(7) *De Mag.*, 7.

rente ; ainsi, l'écriture s'adresse à la vue et les paroles qu'on écrit à l'ouïe ; de même, dans le langage parlé, le mot conjonction se range dans une autre classe que les monosyllabes *ou*, *si*, *car*, *à moins que* (1). Quelquefois, au contraire, les signes employés ont la même nature que ceux qu'ils désignent, mais ils possèdent une valeur plus grande, ou bien ils ont une même valeur, mais une origine différente, ou bien ils se ressemblent jusque dans leur formation et ne diffèrent que par le son. Ainsi, le substantif *signum* dit bien plus que *verbum* ; d'autre part, *verbum* et *nomen* offrent la même extension, seulement l'un vient de *verberare* et se rapporte à l'ouïe, l'autre dérive de *noscere* et concerne la mémoire ; enfin, *nomen* et *onoma* ne se distinguent que pour l'oreille (2). Arrivons au cas où nous voulons plutôt désigner des objets. Ceux-ci ne peuvent plus se confondre avec les signes qui les représentent. Si nous commettions pareille confusion, nous nous exposerions à la mésaventure de ce personnage légendaire, qui, ayant imprudemment accordé que ce dont nous parlons sort de notre bouche et étant venu à parler d'un lion, s'entendit plaisamment reprocher d'avoir vomi une si méchante bête, lui qui était un si brave homme (3) ! Les mots ne sont que des moyens d'appeler l'attention sur certaines réalités, car, de même qu'on doit manger pour vivre et non pas vivre pour manger, on doit parler pour dire quelque chose et non inversement. Tous sont donc bien inférieurs, sinon aux objets qu'ils représentent, du moins à la connaissance qu'ils font naître dans l'esprit. Sans doute, les noms de la boue et du vice ont plus de valeur que les choses qu'ils expriment, mais ils en possèdent beaucoup moins que les idées qu'ils évoquent (4). Aussi ne sont-ils point nécessaires au but qu'ils se proposent. Une foule de choses peuvent fort bien être montrées sans eux. L'oiseleur peut révéler son art en l'exerçant, sans prononcer une seule parole. Sur les théâtres, on figure des scènes multiples sans employer un signe. Enfin, Dieu nous fait directement con-

(1) *De Mag.*, 8 init. et 11.

(2) *De Mag.*, 8-18. Dans les deux paragraphes suivants (19-20), Adéodat résume très bien cet entretien, qui, de l'aveu d'Augustin lui-même (21), était passablement confus.

(3) *De Mag.*, 22-24.

(4) *De Mag.*, 25 s.

naître le ciel avec ses astres et la terre avec ses innombrables habitants (1).

Non seulement le langage n'est pas le seul mode d'enseignement, mais encore il ne peut, par lui-même, rien nous apprendre. Il n'a, en effet, aucun sens pour les gens qui ne connaissent pas déjà ce qu'il peut signifier. Je lis quelque part : « leurs saraballes ne furent point altérées » (*Dan.*, III, 94). On m'explique que les « saraballes » sont des ornements de la tête. Je ne comprendrais pas ce commentaire, si je ne savais déjà ce que c'est qu'un « ornement » et une « tête ». Or, je ne l'ai point appris en entendant prononcer ces divers mots ; mais j'ai saisi, plutôt, le sens de ces mots après avoir vu les choses qu'ils désignent et après avoir compris qu'ils servaient à les représenter. La connaissance des objets est si peu produite par celle des signes que c'est elle, en première analyse, qui lui donne naissance (2). Comment s'opère-t-elle donc ? Par une intuition directe des réalités matérielles ou des idées, selon qu'il s'agit des sens ou de l'intelligence (3). Si quelqu'un m'interroge sur la nouvelle lune, ce que je pourrai lui en dire n'aura pour lui de sens qu'autant qu'il saura voir, et s'il me demande ce que j'ai vu jadis, mes souvenirs ne lui apprendront rien au-delà de ce qu'il aura déjà pu éprouver. De même, si quelqu'un me pose une question d'ordre intellectuel, la réponse que je lui ferai sera une énigme pour lui, s'il n'a aucun soupçon de ce que je veux lui expliquer. La parole ne sert, en définitive, qu'à nous rappeler ce que nous savions déjà ou à porter notre attention sur ce que jusqu'ici nous ignorions (4). Aussi, quand quelqu'un nous

(1) *De Mag.*, 29-32.

(2) *De Mag.*, 33-38.

(3) *De Mag.*, 39. Dans une lettre adressée à Nébride (*Epist.*, XIII, 2-4), Augustin rappelle le même principe, et il en conclut qu'on ne peut admettre, comme certains philosophes l'ont voulu, l'existence d'un corps subtil qui serait comme le véhicule de l'âme. Aucun corps, dit-il, ne peut être perçu par l'intelligence, et celui-ci ne tombe pas sous les sens. Il avoue cependant qu'il a été jadis fort perplexe à ce sujet. De fait, il a professé d'une façon expresse dans le *De Musica* (VI, 10, 15 ; *supra*, p. 468, not. 2) la thèse qu'il combat ici.

(4) *De Mag.*, 39-40. Augustin ne soutient plus ici que toute connaissance intellectuelle est un ressouvenir. Il y voit, plutôt, une illumination intérieure produite par le Verbe. Cette explication mystique, très conforme à l'esprit du Néoplatonisme et du Catholicisme, ne contredit pas

parle, nous n'acceptons pas servilement ses dires ; nous prenons parti pour lui, si nous constatons qu'il dit vrai, ou contre lui, si nous estimons qu'il se trompe. Nous nous posons devant lui comme des juges, non comme des disciples (1). Bien mieux, nous comprenons, parfois, le sens de ses paroles beaucoup mieux que lui-même. Nous pouvons, par exemple, nous convaincre de l'immortalité de l'âme en l'entendant démontrer par un épicurien, qui en expose les preuves sans y croire (2). Non seulement notre interlocuteur ne saisit pas toujours bien ce qu'il dit, il risque encore de ne vouloir pas dire ce qu'il pense, ou de mal s'exprimer. D'ailleurs, les mots n'ont pas pour tous le même sens ; telle phrase, prononcée avec une intention très droite, peut être mal interprétée. Enfin, sommes-nous tout à fait sûrs d'avoir bien entendu, de n'avoir pas pris un mot pour un autre ? Jamais nous ne pouvons nous flatter de bien entrer dans la pensée de celui qui nous parle (3). Quand même nous y réussirions, nous n'en serions pas beaucoup plus avancés. Ce n'est pas pour se renseigner sur les opinions du maître mais pour s'initier à la science que les enfants vont à l'école. L'essentiel est de connaître non les jugements d'autrui mais la vérité même (4). Nul ne peut nous l'apprendre sinon celui qui seul la possède. Dieu est donc bien, selon ce qui a été dit, notre seul maître, au sens propre du mot (5). Si nous donnons ce nom à certains hommes, c'est simplement parce qu'à mesure qu'ils nous parlent notre esprit s'illumine. Cette succession immédiate de la parole et de la connaissance nous fait croire que l'une est la cause de l'autre. En réalité, nos interlocuteurs ne savent que frapper nos oreilles par des sons extérieurs. Dieu seul nous éclaire intérieurement et il le fait en se montrant lui-même à nous. C'est dans sa propre lumière que nous contem-

la théorie platonicienne de la réminiscence qui s'est affirmée dans plusieurs de ses écrits précédents (*Solil.*, II, 34-35 ; *De imm. an.*, 6 ; *De quant. an.*, 34 ; *Epist.*, VII, 2), mais elle la rend désormais inutile.

(1) *De Mag.*, 40.

(2) *De Mag.*, 41.

(3) *De Mag.*, 42-44.

(4) *De Mag.*, 45.

(5) *De Mag.*, 46, *init.* Augustin fait remarquer ailleurs (*De Civ. Dei*, VIII, 7) que cette doctrine est essentiellement néoplatonicienne. Cf. *Enn.*, V, I, II.

plons toutes les choses intelligibles, comme c'est dans celle du soleil créé par lui que nous percevons tous les objets visibles. Etant, par essence, la Vérité même, il est pour nous le principe du vrai (1).

III

Si Dieu est la source unique de tout ce qui existe et de tout ce qui se laisse concevoir, ne doit-il pas être tenu pour responsable du mal que nous faisons et de celui que nous pourrons commettre ? Tel est le grave problème qui, désormais, se pose à son sujet (2). Mais les principes déjà établis nous en fournissent la solution.

Peut-on imaginer, demande-t-on d'abord, qu'un Etre essentiellement bon nous ait donné le pouvoir de pécher (3) ? Oui, et on est même obligé de l'admettre, car la faculté dont il s'agit n'est pas mauvaise par nature, elle constitue, au contraire, pour nous un précieux avantage (4). Sans doute, on peut s'en servir pour le mal. Mais il y a bien d'autres choses qui donnent lieu à de multiples abus et qui n'en sont pas moins excellentes. Nos mains sont nécessaires à l'intégrité du corps : cependant elles aident parfois à commettre des actions cruelles ou hon-

(1) *De Mag.*, 38. Augustin vise particulièrement ici la seconde personne de la Trinité chrétienne, conformément à la parole, déjà citée, de l'Evangile : Magister vester unus est Christus (*Matt.*, XXIII, 10) qui a inspiré son traité.

(2) *De lib. arb.*, II, 47. L'objection a été présentée depuis longtemps par Evode, au cours du même traité (I, 35 ; II, 1, 4). Mais Augustin a fait de longs détours avant d'y répondre, et c'est seulement ici qu'il en aborde la solution. On remarquera que la théorie de la science divine qui vient d'être mise en relief s'y trouve logiquement supposée.

La première partie du *De ordine* a déjà discuté une objection analogue (V. *De ord.*, I, 1). Seulement elle traitait plutôt du mal physique, tandis que le *De libero arbitrio* se préoccupe uniquement du mal moral. Elle ne donnait pas de réponse définitive (V. *De ord.*, II, 24), tandis que nous avons ici une doctrine bien arrêtée. En comparant ces deux œuvres, nous verrons combien Augustin a évolué de l'une à l'autre.

(3) *De lib. arb.*, II, 47, *init.* Augustin a entendu jadis les Manichéens faire cette objection aux Catholiques (*De Gen. cont. Man.*, II, 42), et, même après avoir rompu avec eux, il est resté longtemps sans pouvoir y répondre (*Conf.*, VII, 5).

(4) *De lib. arb.*, II, 47, *init.*

teuses. Nos pieds ne se montrent pas moins utiles : avec eux pourtant nous allons peut-être faire du tort aux autres ou nous déshonorer. Nos yeux nous permettent de voir avec la lumière du jour les formes corporelles, ils sont, en outre, un merveilleux ornement du visage : malgré tout, ils se portent fréquemment sur des spectacles déshonnêtes. Si ces divers organes sont bons par eux-mêmes, à plus forte raison le pouvoir que nous avons de nous déterminer librement doit-il l'être aussi. Il l'emporte évidemment sur eux, car il se rattache à l'âme, non au corps et il est la condition indispensable de toute vie morale (1). Nous devons reconnaître cependant que, s'il se tient bien au-dessus de l'organisme, il demeure fort au-dessous de la moralité, car celle-ci se présente à nous comme un but vers lequel nous devons toujours tendre et nul ne peut jamais en mésuser. Dans la hiérarchie des biens dont la jouissance nous a été donnée et qui se classent d'eux-mêmes en supérieurs, moyens et inférieurs, il vient seulement au second rang (2). Il apparaît doublement imparfait. D'abord, tout en usant des réalités matérielles qui s'offrent à lui, il doit user aussi simplement de lui-même, à peu près comme la raison connaissant les autres êtres se connaît elle-même, ou comme la mémoire se souvenant du passé se souvient d'elle-même. Il constitue, en d'autres termes, un simple moyen destiné à poursuivre une fin ultérieure (3). De plus, tout en pouvant se porter vers cette fin, il peut aussi s'en écarter par sa faute (4). En effet, l'âme se meut aussi bien que le corps (5). Parfois elle s'approche de Dieu, mais parfois aussi elle s'éloigne de lui et c'est dans cet éloignement que consiste, à proprement parler, ce qu'on appelle le péché (6).

On objecte que le péché lui-même, qui constitue incontesta-

(1) *De lib. arb.*, II, 48-49. Cf. *De ver. rel.*, 39.

(2) *De lib. arb.*, II, 50-51. Augustin distingue ici des biens supérieurs, des biens moyens et des biens inférieurs. Cette distinction est empruntée à Plotin, qui la rattache à celle de l'Un, de l'Intelligence et de l'Ame du monde (*Enn.*, I, 8, 2, *fin.*; III, 2, 8 et 9).

(3) *De lib. arb.*, II, 51 ; *De Mus.*, I, 12, *init.* ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XXX : *Utrum omnia in utilitatem hominis creata sint.*, *supra*, p. 484-485.

(4) *De lib. arb.*, II, 52-53.

(5) *De div. quaest. LXXXIII*, q. VIII : *Utrum per se anima moveatur?*

(6) *De lib. arb.*, I, 34. Cf. Plotin, *Enn.*, IV, 8, 3-4.

blement un mal, est sans nul doute naturel (1). Mais s'il l'était, il s'imposerait fatalement à nous. Dès lors, on ne devrait ni le censurer ni reprendre les hommes qui s'y livrent. Il ne serait pas plus blâmable que la chute d'une pierre. Or tout le monde s'accorde à le trouver mauvais. Il n'est donc pas un produit de la nécessité mais de la liberté. Il appartient à l'âme comme la pesanteur au corps. Seulement tandis que cette dernière est naturelle, il demeure purement volontaire et c'est de notre plein gré que nous le commettons (2).

On insiste en disant qu'il a été prévu par Dieu, dont l'intelligence pénètre toutes choses, que dès lors il doit arriver, car la science divine est infaillible, et qu'ainsi nous ne pouvons nous dispenser de le commettre (3). Mais la prévision que le Créateur possède, sans nul doute, de ce qu'un jour il doit faire pour nous, n'empêche pas qu'il ne le fasse très librement. De même, celle qu'il a du bonheur qu'il nous accordera plus tard si nous pratiquons le bien ne nous contraint pas à être heureux. Pourquoi celle qu'il a de nos fautes nous forcerait-elle à les commettre (4) ? S'il prévoit ce que nous voudrons, et si sa prévision se montre infaillible, bien loin d'en conclure que notre volonté en sera contrariée, nous devons affirmer qu'elle ne manquera pas de se réaliser, en d'autres termes, que nous nous déterminerons simplement par nous-mêmes (5). Du reste, chacun de nous peut deviner, en certains cas, qu'un autre péchera, sans le forcer, pour cela, à pécher. La connaissance de l'avenir n'est donc point nécessitante par nature (6). Celle du passé ne l'est certainement pas. Or Dieu voit toutes les choses comme déjà effectuées. De même que ce qui a été ne dépend point de notre souvenir, ce qui sera ne saurait dépendre de ses propres prévisions. Et, de même que nous nous rappelons ce que nous avons fait sans avoir fait tout ce que nous nous rappelons, de même il prévoit tout ce dont il est l'auteur sans être

(1) *De lib. arb.*, III, 1, *init.*

(2) *De lib. arb.*, III, 1-3. Voir aussi *De div. quaest. LXXXIII*, q. xxiv : *Utrum peccatum et recte factum in libero sit voluntatis arbitrio* ? Cf. Plotin, *Enn.*, IV, 8, 5.

(3) *De lib. arb.*, III, 4-5.

(4) *De lib. arb.*, III, 6-7.

(5) *De lib. arb.*, III, 8-9.

(6) *De lib. arb.*, III, 10

l'auteur de tout ce qu'il prévoit. Pour revenir à l'objet de la présente discussion, il connaît d'avance toutes nos fautes sans y prendre jamais aucune part active (1).

On objecte que les déterminations de notre volonté ne sauraient s'expliquer, si elles n'étaient point l'œuvre du Créateur. Livrées à elles seules, toutes les âmes, dit-on, devraient agir d'une façon identique, car elles ont une même nature. Or certaines se portent constamment vers le bien et d'autres vers le mal, tandis que beaucoup flottent toujours entre ces deux extrêmes (2). Il est facile de répondre, d'après les principes déjà posés, que cette diversité tient précisément à notre libre arbitre. Elle ne peut s'expliquer autrement. Si nous cherchions une cause ultérieure, nous devrions ensuite en rechercher une seconde, puis une troisième, et nous irions ainsi à l'infini, sans pouvoir nous arrêter jamais. Toute cause nouvelle agissant librement laisserait subsister l'objection initiale (3). Si elle se trouvait soumise à la nécessité, notre acte n'aurait rien de répréhensible. Serait-elle juste ou injuste ? Il n'y aurait aucune faute dans un cas à s'y soumettre, dans l'autre à lui résister. Agirait-elle par contrainte ou par persuasion ? Dans la première hypothèse, on ne pécherait point en la subissant, dans la seconde, on

(1) *De lib. arb.*, III, 11. Dans le *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. XVII : *De scientia Dei*, Augustin adopte, sur le même sujet, une thèse beaucoup plus radicale : « Le passé n'est plus, le futur n'est pas encore. L'un et l'autre manquent. Mais en Dieu rien ne manque. En lui donc il n'y a ni passé ni futur mais tout est présent ». Cf. *Enn.*, IV, 4, 11-12 et 16 ; VI, 7, 1.

(2) *De lib. arb.*, III, 47. Ce fragment de dialogue, transporté au milieu du traité, pour permettre de souder des morceaux plus tardifs et assez disparates se rattache étroitement à la discussion précédente. Il s'inspire de la classification manichéenne des trois espèces d'âmes (*supra*, p. 144). Mais il lui donne une forme chrétienne, car il la ramène à la distinction courante des anges, des démons et des hommes. Cf. *ibid.*, III, 14-15.

(3) *De lib. arb.*, III, 48. Cf. *Enn.*, III, 3, 3. Dans le *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. XL : *Cum animarum natura una sit, unde hominum diversae voluntates?* Augustin donne à entendre que la diversité des volontés est produite par celle des habitudes, celle des habitudes par celle des résultats, celle des résultats par celle des désirs, celle des désirs par celle des objets qui s'offrent à la vue, et celle-ci enfin par l'ordre naturel, qui, à son tour, vient de la Providence divine. Cette idée, qui implique déjà toute une théorie de la prédestination, s'accorde assez peu avec la remarque qui vient d'être exposée. Elle doit être bien plus tardive.

n'aurait pour ne pas pécher qu'à ne pas la subir. Dira-t-on qu'elle pourrait nous surprendre ? Il nous suffirait de nous tenir sur nos gardes pour éviter toute surprise, et si cela nous était impossible, nous ne serions aucunement coupables. Nous ne tombons dans le péché que si nous avons les moyens de nous en garantir. De toute manière, donc, nous en sommes bien les auteurs responsables (1).

En tout cas, ne va-t-on pas manquer de dire, un Dieu bon, prévoyant le mauvais usage que certains hommes feraient du libre arbitre, n'aurait point dû le leur donner (2). Rien n'est plus faux. En effet, l'âme souillée par le péché est encore préférable au corps le plus pur, à la lumière même du soleil, dont on ne peut pourtant pas empêcher de rendre grâces au Créateur (3). Si on en fait, malgré tout, la critique, c'est parce qu'on tient compte de ce qu'elle aurait dû être et non pas simplement de ce qu'elle est. Prise en elle-même, elle possède toujours, en dépit de toutes ses misères, une très grande perfection, et, loin de critiquer son divin Auteur, elle doit le remercier du don de l'existence (4).

(1) *De lib. arb.*, III, 49-50. Les Pélagiens opposeront plus tard ces déclarations si nettes à Augustin, qui en sera fort embarrassé et qui les désavouera expressément (*De nat. et grat.*, 80-81 ; *De dono persev.*, 26-30 ; *Retr.*, I, 9, 3). La suite immédiate du *De libero arbitrio* (III, 51, suiv.) y apporte déjà des restrictions notables. D'après ce nouvel exposé, la liberté définie dans les chapitres précédents a existé seulement chez le premier homme et elle a été perdue par sa faute. Nous sommes maintenant voués à l'erreur et à l'impuissance, sans pouvoir en sortir par nous-mêmes. Mais cet état malheureux est la juste conséquence de la chute originelle et nos actes n'en sont pas moins coupables. On peut pécher par ignorance et par faiblesse autant que par malice (Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. XXVI). Ces idées s'écartent sensiblement de la doctrine générale du *De libero arbitrio*. Elles supposent une évolution nouvelle et fort importante de la pensée d'Augustin.

(2) *De lib. arb.*, III, 12, *init.* Cf. III, 9, *fin.* La même objection était faite aux Catholiques par les Manichéens (*De Gen. cont. Man.*, II, 43, *supra*, p. 176 et 262).

(3) *De lib. arb.*, III, 12, *circ. med.* Cf. *ibid.*, 15 : un cheval qui bronche est préférable à une pierre inerte et un ivrogne à un vin excellent.

(4) *De lib. arb.*, III, 12, *fin.* La même idée est longuement développée au cours des paragraphes suivants (13-17). Ceux-ci ont dû être ajoutés après coup, car ils commencent et ils finissent très brusquement, ils abandonnent complètement la forme du dialogue et par leur contenu ils se rattachent étroitement au traité *De la vraie religion.*

J'aimerais mieux, dira quelqu'un, ne pas être que me voir si misérable. — Tu mens, car tu tiens, malgré tout, à la vie (1). — C'est parce que je crains de devenir, en mourant, plus malheureux encore. — Mais, si tu l'es vraiment, tu le mérites bien, puisque tu critiques les dons divins, et tu ne le deviendras davantage que dans la mesure où tu l'auras voulu par ta propre inconduite. En aucun cas, par conséquent, tu n'as lieu de te plaindre (2). D'ailleurs, si tu tiens à la vie, c'est bien plutôt parce que tu la trouves bonne, et, si tu te sens malheureux, c'est parce que tu as conscience d'être fort éloigné du Bien suprême. Porte-toi donc vers lui, sans plus te soucier de ce qui passe, et tu seras heureux (3). Remarque enfin que tu ne peux même pas préférer ne pas être, car toute préférence se porte forcément sur un objet réel, qui nous paraît préférable à un autre et dont nous attendons quelque avantage. Or le néant n'est rien, par conséquent, il ne l'emporte sur rien et il ne saurait nous rapporter aucun profit (4). Sans doute, dans l'excès de leur infortune, certains hommes se sont suicidés. Mais cherchaient-ils vraiment à ne plus exister ? Plusieurs l'ont cru. Seulement la croyance est souvent illusoire. Le sentiment naturel a bien plus de valeur (5). Or ces gens-là ne désiraient la mort que parce qu'ils sentaient le besoin du repos. Ils aspiraient à la tranquillité et justement on y trouve plus d'être que dans l'agitation (6).

En tout cas, objectera le même esprit critique, Dieu pouvait fort bien faire en sorte que je ne fusse point sujet à la misère. Si je ne suis pas heureux, c'est parce qu'il ne l'a point voulu.

(1) *De lib. arb.*, III, 18. Le fragment dialogué qui suit forme un tout très cohérent et se rattache étroitement à celui qui vient d'être analysé.

(2) *De lib. arb.*, III, 18-19. Cf. *Enn.*, II, 9, 9.

(3) *De lib. arb.*, III, 20-21. Cf. *Enn.*, II, 9, 9.

(4) *De lib. arb.*, III, 22.

(5) *De lib. arb.*, III, 23, *circ. init.*

(6) *De lib. arb.*, III, 22, *fin.*-23. Plotin avait composé un traité *Du Suicide*, dont nous n'avons, selon toute apparence, qu'un fragment, *Enn.*, II, 9 (Voir la remarque de Bouillet, I, p. 140, not. 1, corrigée cependant, mais sans doute à tort, à la fin de l'ouvrage, III, p. 693-694). Augustin s'en inspire visiblement ici.

Il n'est donc pas souverainement bon (1). — A ce compte, faut-il répondre, de toute la hiérarchie des êtres dont se compose l'univers, tu ne voudras admettre que les meilleurs. Tu demanderas donc ou bien que tous les autres leur ressemblent ou bien qu'aucun n'existe en dehors d'eux. La première demande suppose que leur perfection ne suffit point. Elle se montre donc injurieuse pour eux. La seconde manifeste une grande malveillance à l'égard de tous ceux qui occupent un rang inférieur. Elle ne leur permet même pas d'exister. Au fond, tu associes ces deux attitudes. Tu es jaloux des êtres plus parfaits et l'envie que tu leur portes te rend méchant envers ceux qui se tiennent au-dessous d'eux. Pourquoi ne veux-tu pas que la lune se montre à côté du soleil, alors surtout que tu veux bien avoir à ton usage une pâle lanterne pour te reconnaître dans la nuit (2) ?

« Peu m'importe le sort de la lune. Elle n'est point, comme moi, malheureuse (3). — De même, le soleil ne peut pas, comme toi être heureux. L'exemple précédent n'en est pas moins significatif. Il nous prouve que les êtres inférieurs ont ici-bas, comme les astres, leur place naturelle. Le monde des corps resterait fort incomplet, s'il ne montrait pas plusieurs sortes de lumières bien graduées. De même, celui des esprits serait très imparfait, si, à côté des âmes bienheureuses, il n'en offrait pas d'autres qui sont plus ou moins sujettes à la misère (4). Or l'univers étant l'œuvre de Dieu, doit posséder toute la perfection possible (5).

« Ainsi, le mal qui nous étreint se trouve demandé par l'ordre

(1) *De lib. arb.*, III, 24, *init.*

(2) *De lib. arb.*, III, 24. Cf. *Enn.*, II, 9, 8 et 13-14 ; III, 3, 3.

(3) *De lib. arb.*, III, 25, *init.*

(4) *De lib. arb.*, III, 25 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XLI : *Cum omnia Deus fecerit, quare non aequalia fecit ?* Cf. *Enn.*, II, 3, 18 ; II, 9, 8 ; III, 2, 2.

(5) Ce principe est clairement supposé dans le passage qui vient d'être cité (*De lib. arb.*, III, 25). Il est affirmé d'une façon expresse et assez longuement expliqué dans un fragment important qui se lit un peu auparavant mais qui est sans doute un peu plus tardif (*ibid.*, III, 13). D'après la doctrine exposée là, Dieu étant souverainement parfait a dû faire le monde le meilleur qui se pût concevoir. Tout le bien dont l'idée s'offre à nous a donc été réalisé par lui. Une remarque analogue avait été faite incidemment dans le *De quantitate animae* (73, *fin.*, 80, *vers. fin.*). Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. II et IV, *circ. med.* Le même optimisme est expressément professé par Plotin, *Enn.*, II, 3, 18 ; III, 2, 12 et 14 ; IV, 4, 36-37.

général ! N'est-ce pas dire qu'il se présente comme une institution directe du Créateur (1) ? » — Non, ce n'est point le péché ni la misère qu'il entraîne à sa suite, mais la liberté d'où il provient qui devait concourir à la beauté du monde. Seulement, les âmes, étant libres, suivent pratiquement des voies très différentes. Certaines se portent, d'une façon irrévocable, vers le bien et jouissent ainsi d'un bonheur permanent. D'autres se fixent dans le mal et, par là, se rendent malheureuses. Beaucoup enfin vont tantôt dans un sens tantôt dans un autre et passent par les conditions les plus diverses. Grâce à cette justice immanente qui accompagne tous nos actes, nos désordres même entrent dans l'harmonie générale de l'univers. Ils contribuent à sa perfection, mais sans avoir été exigés par lui en aucune manière. Le mal dont nous nous plaignons est simplement notre œuvre, tandis que tout le bien qui est en nous comme en dehors de nous vient de Dieu seul (2).

L'Etre suprême ne se présente donc pas seulement à nous comme une Puissance souveraine, qui existe par elle-même et fait tout subsister, ou comme une Sagesse infinie, qui connaît tout et peut seule nous instruire, mais encore comme une Bonté inépuisable, qui n'ayant rien à désirer pour elle-même n'aspire qu'à se donner. C'est pour ce motif qu'il a donné l'existence à tous les autres êtres et qu'il a communiqué sa science à tous ceux d'entre eux qui pouvaient la connaître. C'est aussi pour cela que nous devons tendre toujours vers lui et le considérer comme notre fin dernière et véritable (3).

(1) *De lib. arb.*, III, 26, *init.*

(2) *De lib. arb.*, III, 26. Cf. *Enn.*, III, 2, 5.

(3) Les paragraphes 18-26 qui viennent d'être analysés constituent un tout très cohérent et se rattachent, soit par leur contenu soit par leur forme, aux derniers fragments de dialogue du *De libero arbitrio*. Ceux qui suivent (29-30) doivent être plus tardifs. Ils abandonnent complètement la forme dialoguée, et ils emploient avec insistance certaines expressions auparavant inusitées : *hinc fit ut* (27, *init.*), *ita fit ut* (28, *circ. med.*), *nec fieri potest ut* (29, *circ. med.*), *ex quo factum est ut* (30, *init.*), *ita factum est ut* (31, *circ. fin.*). Surtout, ils subordonnent la philosophie à la religion. Ils ne font guère que défendre le dogme catholique contre les critiques soulevées par le problème du mal. Cette dernière tendance s'est, d'ailleurs, progressivement affirmée au cours du traité. La partie dialoguée du *De libero arbitrio* conduit tout droit au traité *De la vraie religion*.

CHAPITRE TROISIÈME

CONTRE LES MANICHÉENS

Des conceptions psychologiques et théologiques qui viennent d'être exposées se dégage pour Augustin une critique nouvelle et plus profonde du Manichéisme. Celui-ci en effet leur est diamétralement opposé. Les théories qu'il formule sur Dieu et sur l'âme se trouvent en contradiction complète avec la philosophie de Platon et celle de Plotin (1).

I

Les Manichéens, dit l'ancien Auditeur, commencent par affirmer que de toute éternité ont existé deux natures contraires, dont l'une est souverainement bonne et l'autre absolument mauvaise. Mais ils ne peuvent seulement énoncer cette première thèse sans aller contre les leçons de la sagesse la plus élémentaire (2).

Le Bien suprême ne saurait se trouver que dans un Etre plei-

(1) Le *De libero arbitrio* visait déjà les Manichéens sans les nommer (*Retr.*, I, 9, n. 2). Le *De vera religione* et le *De moribus* sont expressément dirigés contre eux (V. *supra*, p. 90 et 271). Ils esquissent, en divers endroits, les critiques rationnelles qui seront ensuite exposées tout au long dans le *De natura boni* et le *De duabus animabus*. Ces deux derniers ouvrages, quoique plus tardifs, ont donc ici leur place naturelle (V. *supra*, p. 90-91).

(2) Cette question qui fait l'objet du *De natura boni* est déjà discutée très longuement dans le *Contra epistolam Manichaei* (36-49) et même dans le *De moribus Manichaeorum* (1-18) ainsi que dans un fragment du *De libero arbitrio* (III, 36-46) qui doit être contemporain de ce dernier écrit.

nement réalisé, à qui rien ne manque jamais. Un tel Etre n'a, par définition, d'autre contraire que le néant. Le Mal absolu ne peut donc exister (1). Les Manichéens nous demandent d'où vient alors celui qui s'offre dans le monde. Demandons-leur plutôt en quoi ils le font consister, car nous n'aurons à l'expliquer que du moment où nous serons amenés à bien le concevoir (2).

Qui ne voit, disent-ils, qu'on doit le définir : « ce qui se trouve contraire à la nature d'un être » ? — En ce cas, pouvons-nous leur répondre, la nature se montre toujours foncièrement bonne. Elle provient, par conséquent, du Bien Suprême. Remarquez, d'ailleurs, qu'elle se confond avec ce qu'on appelle aujourd'hui « l'essence » ou la « substance ». Votre propre définition, faisant du mal son opposé, amène à le considérer comme un simple manque d'être, comme un pur néant (3).

Peut-être faut-il voir plutôt en lui un « élément nuisible ». Comment nuirait-il à quelqu'un sinon en le privant de quelque bien ? Mais pareille privation ne se conçoit ni en un Dieu souverainement bon qui ne saurait rien perdre, ni en un être radicalement mauvais qui n'aurait rien à perdre. Si tout vient de ces deux natures opposées, jamais le mal ne pourra se produire. Il ne deviendra possible que si le Bien suprême crée d'autres substances, qui, au lieu d'être comme lui essentiellement bonnes, le seront seulement dans la mesure où elles se trouveront appelées par lui à l'existence (4).

Dirons-nous que le mal consiste dans la corruption ? Celle-ci ne se conçoit qu'en une nature douée de certaines qualités et constamment exposée à les perdre. Elle ne peut exister ni en un démon tout à fait vicieux, ni en un Dieu absolument parfait, mais seulement en des créatures d'une perfection limitée, qui sont bonnes dans la mesure où elles procèdent du Bien suprême et qui cessent de l'être en s'écartant de lui (5).

Les Manichéens proposent d'ordinaire une explication beau-

(1) *De mor. Man.*, 1 ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. xi ; *De malo* : q. xxi : *Utrum Deus auctor mali non sit*. La même doctrine est longuement exposée par Plotin, *Enn.*, I, 8, 3-5 ; III, 6, 6.

(2) *De mor. Man.*, 2, *init.* Cf. *Enn.*, I, 8, 1, *init.*

(3) *De mor. Man.*, 2-3 ; *De lib. arb.*, III, 38. Cf. *Enn.*, I, 8, 1.

(4) *De mor. Man.*, 5-6 ; *De lib. arb.*, III, 39-41 ; Cf. *Enn.*, III, 2, 5.

(5) *De mor. Man.*, 7-9 ; *De lib. arb.*, III, 36. Cf. *Enn.*, III, 2, 4.

coup moins raffinée. Pour eux le mal réside dans le feu, le poison, les bêtes malfaisantes et autres agents de désordres. Prenons donc un animal venimeux, par exemple un scorpion. Son venin n'est pas mauvais pour lui mais seulement pour nous. Il se trouve nécessaire à sa vie, tandis qu'au contraire il nous ferait mourir. Le poison produit aussi des effets fort divers. Une Athénienne s'était accoutumée à en prendre des doses progressives. Condamnée à absorber un breuvage mortel, elle l'avala sans le moindre embarras (1). L'huile, funeste à beaucoup d'animaux, est pour nous salutaire. L'ellébore peut nous tuer mais aussi nous guérir. Le sel pris en trop grande quantité serait fort dangereux ; il constitue pourtant un condiment précieux. Pour nous l'eau de mer n'est point potable ; cependant elle alimente les poissons. Le pain étouffe l'épervier, mais il représente la principale nourriture de l'homme. La boue a une odeur et une saveur fort déplaisantes ; elle n'en est pas moins utile contre la chaleur de l'été et contre les blessures causées par le feu. Qu'y a-t-il de plus vil que le fumier ? Or les agriculteurs en font un tel usage que son inventeur, Stercutius, a reçu des Romains les honneurs divins (2). Remontons jusqu'aux premiers éléments. Nous vivons dans l'air et nous mourrions dans l'eau ou sous la terre. Pour un grand nombre d'animaux, c'est le contraire qui se produit. Le feu pourrait ruiner notre organisme ; employé à propos, il le réchauffe ou le guérit. Le soleil fortifie les yeux de l'aigle, tandis qu'il affaiblit ou obscurcit les nôtres. En somme, le monde n'offre pas une seule substance qui, à côté de quelques défauts, ne possède certaines qualités. Son dualisme n'est qu'apparent et cache, quoi qu'on en ait dit, une unité profonde (3). La même remarque s'applique encore mieux à l'homme.

II

A en croire les disciples de Manichée, chacun de nous se trouve formé de deux âmes, dont l'une, essentiellement bonne,

(1) *De mor. Man.*, 12.

(2) *De mor. Man.*, 12 ; *Epist.*, XVII, 2. Augustin s'inspire sans doute ici de Varron qui sera plus tard sa principale source pour tout ce qui concerne la religion romaine et dont il se sert souvent dans ses premiers écrits. V. *supra*, p. 230, not. 4.

(3) *De mor. Man.*, 11-13. Cf. *Enn.*, II, 2, 4-5.

constitue comme un lambeau divin, tandis que l'autre, absolument mauvaise, vient du démon (1).

En réalité, la seconde de ces substances ne peut pas même se concevoir. Par définition, elle serait vivante, comme toute âme. Dès lors elle devrait dériver de l'Etre souverainement parfait, qui seul possède la vie véritable et toujours subsistante (2). C'est de ce bon principe que les Manichéens font venir le soleil et la lune, ou, pour mieux dire, tous les corps lumineux. Or le premier des êtres matériels ne vaut pas le dernier des esprits. L'un est perçu seulement par les sens et l'autre par l'intelligence. Comme l'intelligence l'emporte, sans aucun doute, sur les sens, son objet doit surpasser aussi celui qui lui est propre (3). — A ce compte, l'âme d'une mouche a plus de prix que la lumière du jour ? — Oui, car elle est vivante. Si petit que soit le corps auquel elle est unie, elle le fait vivre, elle met ses membres en mouvement, elle agite ses ailes avec une harmonie merveilleuse, qui ne peut être saisie que par l'esprit (4). — L'âme d'un criminel l'emporte donc aussi sur le soleil ? — Incontestablement. Il est bien vrai que l'astre du jour ne nous paraît pas également blâmable. Mais une chose qui prête à la critique peut fort bien se montrer supérieure à une autre qui n'y donne point lieu. Je réprouve l'or et je loue, au contraire, un plomb très pur, à qui j'attribue une valeur bien moindre. Je me moque d'un jurisconsulte qui ne connaît pas les lois, mais non d'un cordonnier qui sait bien son métier, bien qu'il se montre, dans l'ensemble, beaucoup plus ignorant. De même, tout en méprisant l'âme du criminel, je puis fort la juger supérieure à celle du soleil, pour laquelle je n'ai que de l'estime. Mes appréciations ne se contredisent point. Elles procèdent de points de vue très différents (5). — Avec votre façon de raisonner, vous direz que le vice, malgré son horreur, est préférable à la pure lumière. — Cela serait vrai, si, comme l'âme qui s'y livre, il se laissait atteindre par

(1) La réfutation de cette thèse, qui fait l'objet du *De duabus animabus* se trouve déjà annoncée dans le *De vera religione*, 16 et 17, *init.*

(2) *De duab. anim.*, 1 et 2, *fin.*: *De vera rel.*, 21.

(3) *De duab. anim.*, 2-3 et 4, *fin.*: *De ver. rel.*, 52-53. Cf. *Enn.*, I, 7, 2.

(4) *De duab. anim.*, 4; *De lib. arb.*, III, 16, *init.*

(5) *De duab. anim.*, 5. Cf. *De lib. arb.*, III, 12-16.

l'esprit. Seulement, à vrai dire, il n'est l'objet d'aucune perception. On ne voit pas les ténèbres, mais simplement la lumière, qui va en s'affaiblissant d'une manière progressive. De même on ne pense pas le mal, mais seulement le bien, qui est sujet à une décroissance de tout point identique. Pour ne point épiloguer sur les mots, on peut, malgré tout, laisser dire que l'obscurité est visible et le mal intelligible. Mais on ne doit jamais oublier que l'un et l'autre constituent de simples défauts et non de vraies substances. Or les défauts sont d'autant plus graves que les réalités auxquelles ils s'opposent ont plus de prix. Comme l'âme vaut plus que les richesses les plus précieuses, le vice est forcément ce qu'il y a de plus vil (1).

« D'où vient alors un état si fâcheux ? », demandent triomphalement tous les Manichéens. De notre volonté. Si on fait écrire à quelqu'un des propos inconvenants à son insu et pendant son sommeil, ou malgré lui et par pure violence, personne n'osera l'en blâmer, parce qu'en aucun de ces cas, il n'a voulu le mal. Au contraire, s'il s'est endormi ou s'il a demandé qu'on lui liât les mains, en prévoyant ce qui allait arriver, pour dégager sa responsabilité, nul n'hésitera à le juger coupable, parce qu'alors son acte a été volontaire. Cette dernière remarque suffit à ruiner tout le système de Manichée. Elle mérite d'être mise en relief, car elle se montre plus accessible à la moyenne des esprits que celles qui ont été tirées des rapports du sensible et de l'intelligible (2).

Considérons d'abord la volonté en elle-même. En quoi consiste-t-elle ? En un mouvement de l'âme, exempt de toute contrainte, qui a pour but de conserver quelque objet ou bien encore de l'acquérir. Qu'est-ce, maintenant, que le péché ? L'acte par lequel on veut conserver ou acquérir un objet défendu alors qu'on peut s'en abstenir. Ces deux définitions ne font que traduire en termes précis ce que tout homme sait naturellement. Nul n'ignore, en effet, que la volonté et la contrainte s'excluent et que sans la première aucune faute n'est possible (3). Dès lors on peut opposer aux Manichéens un argument très simple et pourtant accablant. Si les âmes mauvaises dont ils nous parlent

(1) *De duab. anim.*, 6-8 et 10.

(2) *De duab. anim.*, 10, 12-13 et 16. Cf. *Enn.*, III, 2, 10, *circ. med.*

(3) *De duab. anim.*, 14-15. Cf. *Enn.*, VI, 8, 1-5.

sont incapables de vouloir, elles le sont tout autant de pécher. Pourquoi donc les jugerions-nous mauvaises ? Si, au contraire, elles possèdent une certaine volonté, elles se portent vers quelque objet, et elles ne peuvent le rechercher que parce qu'elles le trouvent bon. Mais une telle tendance constitue déjà un bien réel. D'ailleurs, elles ne tendent vers un but qu'à condition de le connaître, et la connaissance reste bonne par nature (1). En fait, la seconde hypothèse est la seule admissible. Les âmes ne sont mauvaises qu'autant qu'elles se livrent au péché, et elles ne sauraient s'y livrer si elles ne se trouvaient capables de vouloir. Toutes, par conséquent, ont une nature foncièrement bonne. Cependant, aucune ne s'identifie avec le Bien suprême, puisqu'elles peuvent toujours se porter vers le mal (2).

Les Manichéens se rabattent sur la délibération qui précède nos actes volontaires et au cours de laquelle nous hésitons souvent entre le vice et la vertu. Mais, dans le cas allégué, je me sens parfaitement un en présence de deux partis opposés. La contrariété que je constate ne vient pas de moi. Elle procède plutôt des objets qui s'offrent à moi dans le même moment et dont les uns sont sensibles, les autres intelligibles (3). Admettons, cependant, qu'à ces deux sortes de réalités correspondent deux âmes. Il ne s'en suivrait point que l'une soit radicalement mauvaise et l'autre absolument parfaite. La première peut se trouver simplement viciée par suite d'une déchéance librement consentie à laquelle son exemple risque toujours d'entraîner la seconde. Rien n'empêche même de penser que toutes ses tendances sont bonnes et légitimes, mais que l'âme supérieure qui l'accompagne ne saurait les suivre sans déchoir. La démarche du cheval est belle, assurément, et pourtant, si un homme se mettait à l'imiter, il ne mériterait seulement pas de manger du foin. Le crieur public a raison de donner sa pleine voix ; un sénateur qui prendrait modèle sur lui passerait, à juste titre, pour un fou. La lune a un charme qui lui est propre ; admettrions-nous que le soleil voulût lui ressembler, si par hasard il le pouvait ? De même, l'amour des choses sensibles convient à une âme simplement capable de sentir ; il répugne en un esprit

(1) *De duab. anim.*, 16.
(2) *De duab. anim.*, 17-18.
(3) *De duab. anim.*, 19.

créé pour la contemplation du pur intelligible (1). Ainsi, sans être aussi décisive que l'étude directe de la volonté, la considération des antécédents de l'acte volontaire se retourne à son tour, contre la thèse dualiste (2).

Non moins concluante est l'analyse des suites morales du péché. Les Manichéens admettent non seulement la possibilité mais la nécessité de la pénitence. Sur ce point, la voix de la nature se fait entendre trop nettement pour qu'aucun d'eux ose la contester. Parmi les deux âmes qu'ils imaginent quelle est donc celle qui se repent, la bonne ou la mauvaise ? Si c'est la première, elle se trouve sujette au mal. Si c'est la seconde, elle ne se conçoit pas sans quelque bien. Aucune ne peut regretter sa conduite que si elle a mal agi sans y être forcée, et le regret qu'elle éprouve constitue un acte essentiellement bon (3).

De toute manière, les adeptes de Manichée faussent l'idée de l'homme comme ils ont auparavant faussé celle du monde. Ils tournent constamment le dos à la sagesse, tout en pensant la suivre. La dualité des êtres n'est qu'apparente. Tout vient de l'Un et par un juste retour, tout doit tendre vers lui (4).

(1) *De duab. anim.*, 20.

(2) *De duab. anim.*, 21. Pour Augustin, l'argument tiré du fait de la délibération est moins concluant que celui qui s'appuie sur la définition de la volonté et ce dernier l'est moins encore que celui qui se fonde sur la connaissance que nous avons de l'âme.

(3) *De duab. anim.*, 22-23.

(4) *Solil.*, I, 2-5 ; *De mor. Eccl. cath.*, 25, 46 ; *De ver. rel.*, 19, *init.*, 24, *fin.*, etc.

CONCLUSION

NATURE DU NÉOPLATONISME D'AUGUSTIN

La doctrine qui vient d'être esquissée se montre essentiellement néoplatonicienne et s'inspire avant tout de Plotin. Elle modifie assez sensiblement la doctrine du Maître pour l'adapter aux enseignements de la foi catholique. Mais elle transforme encore davantage le Catholicisme pour le mettre d'accord avec la philosophie plotinienne et elle ne le considère que comme une forme inférieure de la sagesse, bonne seulement pour les intelligences faibles ou encore novices.

I

Augustin lui-même se présente dans ses premiers écrits comme un « Platonicien ». Déjà dans le traité *Contre les Académiciens* il parle avec enthousiasme de Platon, ce sage renommé entre tous, qui a exposé les idées les plus élevées dans le plus beau langage et qui a mis au service de la physique pythagoricienne et de la morale socratique la logique la plus nette et la plus vigoureuse. Il voit en lui le maître incontesté des plus grands chefs d'école et il se propose de suivre désormais ses leçons (1). Dans les *Soliloques*, il se dit qu'il serait tout à fait heureux s'il possédait bien non seulement les écrits de ce philosophe mais encore le fond de sa pensée (2). Aussi s'applique-t-il à s'en bien pénétrer. Tous ses travaux de Cassiaciacum, de Milan

(1) *Cont. Acad.*, III, 37, *circ. med.* V. *supra*, p. 424-425.
(2) *Solil.*, I, 9, *init.* V. *supra*, p. 434.

ou de Rome s'inspirent de la même doctrine. Dans tous il oppose le monde des sens à celui de l'esprit et il s'efforce de s'élever du premier au second par une dialectique à la fois intellectuelle et morale (1). Dans tous il affirme avec insistance que l'âme diffère essentiellement du corps et il cherche à se convaincre qu'elle existait avant l'organisme et qu'elle doit lui survivre (2). Dans tous il s'applique à établir que les êtres forment une hiérarchie ordonnée au sommet de laquelle se tient le Bien suprême, source première de toute vérité et de toute beauté (3).

Mais ces idées ne se rencontraient pas seulement chez Platon. Elles avaient été vulgarisées par ses disciples et se trouvaient professées dans une foule d'écrits comme dans un grand nombre d'écoles. Pour les connaître, Augustin n'avait pas besoin de lire les œuvres du fondateur de l'Académie. En fait rien ne montre qu'il les ait beaucoup étudiées. Il dut parcourir de bonne heure le *Timée*, et le *Phédon*. Mais sa fréquentation directe de Platon n'alla peut-être pas plus loin (4). Il était si peu familiarisé avec la doctrine de ce philosophe qu'il l'identifiait avec celle de Plotin, pourtant fort différente (5). Sans doute est-ce surtout par cette dernière qu'il la connut. Il puisa ses renseignements à plusieurs autres sources. Mais celles-ci n'étaient ni plus sûres, ni plus directes et elles avaient pour lui beaucoup moins d'importance.

Pour Augustin, les grands « Platoniciens » étaient chez les Grecs Plotin, Porphyre et Jamblique, chez les Latins Apulée (6). D'Apulée il dut lire l'opuscule : *De la doctrine de Platon*, qu'un rhéteur africain, élevé à Madaure, ne pouvait guère ignorer. Mais il ne paraît pas en avoir gardé une empreinte profonde, car il s'en écarte assez sensiblement sur des points importants (7). Peut-être parcourut-il quelques pages de Jamblique, par exemple le livre *Des dieux* qu'un de ses contemporains, Macrobe, cite assez longuement et dont le texte avait pu être traduit par Vic-

(1) V. *supra*, p. 437-438.
(2) V. *supra*, p. 452 et suiv.
(3) V. *supra*, p. 461, 483-490, etc.
(4) V. *supra*, p. 231-232.
(5) *Cont. Acad.*, III, 41, *fin*.
(6) *De Civ. Dei*, VIII, 12.
(7) V. *supra*, p. 424, not. 5.

torin (1). Cependant il ne cite jamais cet auteur et il différait trop de lui pour subir beaucoup son influence. Il se familiarisa davantage avec l'œuvre, bien plus philosophique de Porphyre, traduite par Victorin (2) et il semble s'en être plusieurs fois inspiré au cours de ses premiers écrits. Dans les *Soliloques*, par exemple, il expose la doctrine générale du *Retour de l'âme* (3). Ailleurs il paraît avoir en vue la *Philosophie des Oracles* (4). Il reproduit textuellement un passage des *Principes de la théorie des intelligibles* sans en nommer l'auteur (5). Mais il ne voit en Porphyre que le disciple, l'héritier de Plotin. En somme, ce dernier est son maître principal et presque unique. Il le considère comme une réapparition, comme une incarnation nouvelle de Platon (6). Aussi le confond-il pratiquement avec l'auteur du *Phédon*. Pour lui ces deux penseurs se ressemblent dans leurs idées plus encore que par leur nom et, si l'on veut connaître le premier, on n'a qu'à lire le second. Son Platonisme est essentiellement plotinien.

Sa connaissance des *Ennéades* date du jour où un exemplaire de cet ouvrage est tombé entre ses mains à Milan (7). Elle a suffi alors pour déterminer sa conversion intellectuelle, mais elle était forcément très imparfaite. Elle s'est complétée à Cassiciacum par des lectures nouvelles et des méditations quotidiennes. Cependant l'auteur des *Soliloques* reconnaît que la pensée intime de Plotin, comme celle de Platon, reste pour lui un mystère (8). De fait, dans les autres écrits de la même période, il avoue ne pas être encore bien initié à la sagesse (9). Ses conceptions philosophiques se montrent assez incertaines. Divers courants s'y entremêlent et s'y contrarient plus ou moins. Il

(1) V. *Saturn.*, I, 17-23.

(2) V. *supra*, p. 375, not. 3.

(3) *Solil.*, I, 5, 17, etc. Cf. *De Civ. Dei*, X, 29, 2 et X, 30. V. *supra*, p. 435, not. 4 *fin.*

(4) *Solil.*, I, 2-6 (V. *supra*, p. 432, not. 3 *fin. De ord.*, I, 16, 19 ; II, 12, 27, 54. Cf. *De Civ. Dei*, X, 9, 10, 23, 26 et 27.

(5) *De Mus.*, VI, 40. Cf. Porphyre, *Princ*... XLIV, dans Bouillet, *Enn.*, t. I, p. LXXXV-LXXXVI et *ibid.*, t. II, p. 544-547.

(6) *Cont. Acad.*, III, 41, *fin.*

(7) *De beat. vit.*, 4. V. *supra*, p. 375, not. 4.

(8) *Solil.*, I, 9, *init.*

(9) *Cont. Acad.*, II, 2, 4 ; III, 17, 27, 43, etc.

pense encore très souvent en stoïcien (1) ou en disciple de Carnéde (2). Il continue d'utiliser Cicéron (3) et Varron (4). Et il éprouve beaucoup de peine à concilier leur enseignement avec celui des *Ennéades*. Visiblement celui-ci lui est encore assez peu familier. Il n'en possède bien que l'esprit général et les principes essentiels. Mais dans ses traités de Milan et de Rome il se montre beaucoup mieux renseigné et plus sûr de lui-même. Il professe sur les sens externes et le sens intime, la mémoire et l'imagination, le raisonnement et la raison, l'appétit sensitif et la volonté des théories très fermes et très précises, qui supposent une connaissance approfondie de la psychologie plotinienne (5). Dans ses premiers écrits de Thagaste il se prononce dans le même sens et d'une façon encore plus nette sur les questions les plus élevées de la théologie, sur la nature de Dieu et celle des Idées, sur le Bien et le Mal, sur l'âme et la matière, sur l'être et le néant (6). Telle page consacrée à ces derniers problèmes s'accorde tellement dans son esprit et même dans sa terminologie avec les *Ennéades* qu'elle semble en venir et n'en être qu'un simple fragment. Si Plotin fait revivre Platon, lui-même revit en Augustin.

II

Cependant Augustin ne se confond pas plus avec Plotin que ce dernier avec Platon. Sur plus d'un point il s'écarte assez sensiblement de la pensée du maître.

Déjà la traduction qu'il a utilisée pouvait contenir des inexactitudes. Elle est complètement perdue et nous n'avons sur elle aucun renseignement qui nous permette d'en apprécier la valeur. Mans nous possédons une autre version du même auteur, celle de l'*Isagoge* de Porphyre, qui nous a été conservée en partie

(1) *De beat. vit.*, 8, 11, 25-27, 31-32; *De ord.*, II, 25, 54; *De quant. anim.*, 27, etc.

(2) *Cont. Acad.*, II, 23; III, 12, 17, 23, 27, 43; *De beat. vit.*, 5, etc.

(3) *Cont. Acad.*, I, 4; II, 24; III, 7, 14, 35, 41; *De beat. vit.*, 10, etc.

(4) *De ord.*, II, 35, 54; *De quant. anim.*, 33. V. *supra*, p. 448, not. 6. Cf. p. 475, not. 1.

(5) V. *supra*, p. 471-474 et les notes.

(6) V. *supra*, p. 489-490, 493-494, 499-503 et les notes.

par Boèce (1). Victorin n'y traduit pas verbalement le texte grec, il le paraphrase d'une façon assez libre et il en modifie quelquefois les idées. Il a dû appliquer d'autant plus le même procédé aux *Ennéades* que la doctrine en était moins rigide et le texte moins clair.

Mais Augustin lui-même a fait subir à la pensée plotinienne des modifications nouvelles et plus profondes. Profondément convaincu, depuis sa conversion, de la vérité du Christianisme, il s'est dit qu'aucun désaccord ne pouvait surgir entre cette religion et la véritable philosophie (2). En conséquence, sur certains points qui demeuraient obscurs dans les *Ennéades* et au sujet desquels la tradition catholique s'exprimait plus clairement, il a interprété les conceptions néoplatoniciennes conformément à l'enseignement officiel de l'Eglise.

D'après Plotin, l'Etre divin existe en trois « hypostases » non seulement distinctes mais inégales par nature. Il est avant tout constitué par l'Un originel, dont la simplicité absolue n'admet aucune détermination, aucune division, de qui, par conséquent, on ne peut dire qu'il est ceci ou cela mais simplement qu'il est. De ce Principe initial naît l'Intelligence avec laquelle apparaît une certaine dualité, celle du sujet et de l'objet, et dans laquelle l'Etre en se pensant, revêt la forme des Idées, modèles éternels de toute existence future. Enfin, de ce « premier-né » procède l'Ame universelle, qui réalise les divins archétypes et qui se montre ainsi indéfiniment divisible, tout en restant essentiellement une (3). Mais tout être se trouve inférieur à celui de qui il est issu et il n'en donne qu'une image imparfaite. Des trois hypostases divines la dernière se subordonne donc à la seconde, comme celle-ci à la première (4).

Augustin ne peut admettre pareille théorie. Il sait que l'Eglise professe l'égalité des personnes divines et il attache d'autant plus d'importance à ce dogme qu'il l'a entendu défendre avec énergie par Ambroise contre les critiques tenaces des Ariens (5). Déjà dans un des entretiens de Cassiciacum, au cours duquel un de

(1) V. *supra*, p. 374, not. 4 *fin*.
(2) *Cont. Acad.*, III, 42, *fin*. Cf. *De beat. vit.*, 4; *De ord.*, I, 32.
(3) *Enn.*, V, 1, 1-7; V, 2, 1-2, etc.
(4) *Enn.*, V, 2, 2; V, 4, 1, etc.
(5) *Conf.*, IX, 15.

ses disciples a été amené à dire que le Verbe n'est point Dieu au sens propre du mot, il proteste vivement contre cette assertion (1). Dans le livre *De la vie bienheureuse*, il explique aussi en terminant que l'Esprit qui se fait entendre au dedans de nous-mêmes est absolument parfait comme le Père et le Fils et qu'en ces trois augustes personnes nous devons reconnaître « une seule substance ». Il s'exprime en termes si orthodoxes qu'en l'écoutant Monique croit entendre encore l'évêque de Milan et qu'elle entonne dans sa joie une hymne ambrosienne en l'honneur de la Trinité (2). Or le dogme trinitaire formulé par l'Eglise se trouve intimement lié à une cosmogonie assez différente de celle que professe le Néoplatonisme.

D'après Plotin, c'est la troisième hypostase seulement qui a produit le monde. Tandis que dans sa partie supérieure, par sa « Puissance principale », elle contemple les Idées contenues dans l'Intelligence divine, dans sa partie inférieure, par sa « Puissance naturelle et génératrice », elle donne à ces Idées une forme sensible. Elle constitue ainsi la « Raison totale » de l'univers, dont elle fait un tout harmonieux (3). Et, comme ce tout est formé de nombreuses parties, dont l'unité profonde n'exclut pas la diversité, elle se multiplie, mais sans se morceler, en une foule d'âmes individuelles, dont chacune joue un rôle analogue dans le corps particulier auquel elle est unie. Chacune de ces âmes est donc, par nature, identique avec la troisième hypostase et elle engendre à son tour l'organisme qu'elle doit informer (4). Ainsi les êtres matériels participent eux-mêmes à l'essence divine (5).

Ici encore, Augustin ne peut admettre la pure doctrine de Plotin sans aller à l'encontre de la tradition catholique. Aussi sur ces divers points s'est-il de bonne heure séparé de son maître. Déjà dans ses premiers écrits il évite d'identifier l'Ame universelle avec la troisième hypostase, qu'il conçoit plutôt, à l'exemple de l'Eglise, comme une sorte de guide intérieur appliqué à nous enseigner la sagesse et par là même à nous ramener vers notre

(1) *De ord.*, I, 29.
(2) *De beat. vit.*, 35. Cf. *De quant. anim.*, 77, *circ. init.*
(3) *Enn.*, II, 3, 13-18, etc.
(4) *Enn.*, II, 3, 9, *fin.*
(5) *Enn.*, II, 1, 8; II, 3, 13-18, etc. Cf. *De Civit. Dei*, X, 2.

premier Principe (1). D'autre part, il ne lui attribue jamais la production du monde. Pour lui l'univers entier est l'œuvre commune des trois personnes divines, du Père agissant par son Fils dans son Saint Esprit. Il n'a point été engendré, mais créé, c'est-à-dire tiré du néant. Il diffère donc, par nature, de Dieu. Cette cosmogonie, foncièrement chrétienne, se trouve esquissée, d'une façon assez nette, dès le début des *Soliloques* (2). Et elle y est associée à une anthropologie qui ne s'écarte pas moins de l'enseignement du Néoplatonisme.

D'après Plotin, les âmes raisonnables, qui se rattachent à la partie supérieure de l'Ame universelle, vivaient d'abord avec elle dans la contemplation des Idées. Mais plusieurs ont préféré s'unir à un corps. Par leur faute elles sont déchues du haut rang qu'elles occupaient (3). Et, si elles continuent de mal se comporter, leur déchéance ne fait que s'aggraver. Celles qui ont mené ici-bas une vie criminelle passent, après la dissolution de leur organisme, en certains animaux dont elles ont affectionné les mauvais instincts (4). Au contraire celles qui ont su réfréner leurs sens et leurs passions se dégagent, à la mort, de tous leurs liens charnels. C'est seulement à cette condition qu'elles peuvent arriver à la contemplation du pur intelligible (5). En effet la Sagesse n'habite pas dans un corps mortel. Elle est toute spirituelle par essence et ne se montre à découvert qu'aux purs esprits (6). Cependant elle se laisse déjà entrevoir en ce monde par ses véritables amants, par ceux qui la cherchent avec une intelligence droite et un cœur pur. Elle se rend même sensible aux hommes charnels par l'intermédiaire des vieux mythes, qui n'en sont que des images grossières adaptées aux besoins de la foule (7).

Sur tous ces points, Augustin modifie encore assez sensiblement la pensée du maître. Pour lui, comme pour le commun

(1) *De beat. vit.*, 35; *Solil.*, I, 2, *fin.*, 3, *circ. med.*, 15; *De quant. anim.*, 77, etc.

(2) *Solil.*, I, 2, *circ. init.* Cf. *De beat. vit.*, 35; *De Mus.*, VI, 57; *De ver. rel.*, 36; *De Gen. cont. Man.*, I, 20.

(3) *Enn.*, IV, 8, 4-5.

(4) *Enn.*, III, 4, 2; IV, 8, 5, etc.

(5) *Enn.*, IV, 3, 24, *fin.*; IV, 4, 1-2.

(6) *Enn.*, VI, 9, 7-8.

(7) *Enn.*, V, 8, 10 et 13; VI, 9, 11, etc.

des Catholiques, notre âme a été unie à un corps avant d'avoir péché. Elle ne peut jamais être associée qu'à l'organisme humain. Mais elle entretient avec lui des rapports si étroits que, si elle s'en sépare au moment de la mort, c'est pour le reprendre plus tard et ne plus s'en séparer. La chair ressuscitera au jour du jugement et elle sera appelée à participer au bonheur des Elus (1). Elle est si peu une suite naturelle du péché que la Sagesse divine a bien voulu s'en revêtir pour venir à notre aide. Dieu lui-même s'est fait homme. Il est devenu semblable à nous pour nous apprendre à revenir vers lui. Par ses prodiges, par ses exemples, par ses enseignements il a rendu la vérité accessible à nos sens (2). Mais il ne s'est manifesté ainsi que dans le Christianisme. Les autres religions sont plutôt l'œuvre des « démons aériens », qui se servent des mêmes procédés pour séduire les âmes trop attachées aux choses matérielles (3).

III

Si réels, si importants même que soient les changements qu'Augustin fait subir à la doctrine des *Ennéades*, lui-même les juge peu nombreux et très superficiels. Il estime que tout se borne à « quelques transpositions de mots et de formules » (4). De fait, alors même qu'il semble s'éloigner le plus de Plotin, il reste fidèle à son esprit, il conçoit comme lui la nature de Dieu, celle du monde, celle de l'âme humaine. C'est dire que sur ces divers points son Christianisme est assez peu orthodoxe. Même quand il parle en Chrétien il pense plutôt en Néoplatonicien.

Il affirme bien avec les Catholiques de son temps que les trois personnes divines ont une même nature et sont également parfaites. Il n'en professe pas moins, à leur sujet, la théologie plotinienne, qui les différencie profondément et qui les hiérarchise. Dans le Père tout-puissant, il voit le Principe premier et absolu-

(1) *De immort. anim.*, 24 ; *De quant. anim.*, 76.

(2) *Cont. Acad.*, III, 42 *fin.* ; *De Ord.*, II, 16 *fin.* ; *De quant. anim.*, 76.

(3) *De ord.*, II, 27, *circ. init.* ; *Epist.*, IX, 2-4. Cf. *De ver. relig.*, 69-70.

(4) *De ver. relig.*, 7.

ment simple, l'Un initial, qui surpasse infiniment tous les autres êtres et de qui on ne peut se faire qu'une idée purement négative (1). Il assimile plus nettement encore le Fils unique avec l'Intelligence divine en qui résident les Idées de tout ce qui existe, en qui par conséquent subsiste la Sagesse (2). Enfin, s'il n'identifie pas expressément le Saint Esprit avec l'Ame Universelle, il se montre très porté dans ses premiers écrits à le confondre avec la Raison souveraine qui n'est, pour Plotin, qu'un aspect de cette Ame. La tendance dont il s'agit s'affirme déjà à la fin du dialogue *De la vie bienheureuse*, qui présente la troisième des personnes divines comme une sorte de Mentor intérieur, appliqué à nous conduire vers la Sagesse et par elle jusqu'au Mode suprême, but de tous nos efforts (3). Elle se montre encore plus sensible dans les *Soliloques* et elle inspire même tout l'ouvrage. Ici en effet Augustin s'entretient avec sa Raison comme avec un Maître très sûr dont il ne connaît pas encore la nature précise mais qui possède le secret de toute vérité et qui, après l'avoir invité à prier et à se détacher de toutes les choses matérielles, lui apprend progressivement à se connaître et à se retourner vers son premier Auteur (4). Au cours de cet ouvrage, il dit expressément que, comme on distingue dans le soleil sa réalité physique, sa lumière, son action éclairante, on doit aussi distinguer en Dieu son Etre, sa Sagesse, son Enseignement (5). Dans le traité *De l'Ordre*, il explique d'une façon encore plus nette que quiconque aura d'abord bien reçu les leçons de l'autorité ecclésiastique et en aura bien pénétré le sens profond saura désormais en quoi consistent la Raison, l'Intelligence et le premier Principe (6). Une telle interprétation du dogme trinitaire a évidemment beaucoup plus de rapports avec les *Ennéades* qu'avec les *Evangiles*.

Dans sa conception du monde, même quand il se rapproche le plus du Christianisme, Augustin reste aussi strictement Néo-

(1) *De beat. vit.*, 3-034; *De ord.*, II, 47, suiv. Cf. *De ver. relig.*, 66, 81-83.

(2) *De beat. vit.*, 34, *init.*; *Cont. Acad.*, III, 42, *fin.*-43; *De ord.*, II, 16, 27; *De quant. anim.*, 12, etc.

(3) *De beat. vit.*, 35.

(4) *Solil.*, I, 1, *init. et seq.*

(5) *Solil.*, I, 15.

(6) *De ord.*, II, 26, *circ. init.*

platonicien. S'il n'attribue pas expressément la formation du Cosmos à l'âme universelle, s'il le présente plutôt comme l'œuvre collective des personnes divines, c'est qu'il admet, en s'appuyant d'ailleurs sur des textes chrétiens, que le Père agit dans son Fils et par son Saint Esprit. Comme Plotin, qui s'exprime lui-même en termes analogues, il attribue donc le rôle principal à la « troisième hypostase » (1). Aussi répète-t-il avec insistance que tout en ce monde porte la marque de la Raison divine et c'est à le montrer qu'est consacrée la plus grande partie de son traité *De l'Ordre* (2). Pour lui, comme pour l'auteur des *Ennéades*, tous les êtres matériels procèdent de « raisons séminales » qui règlent le cours de leur évolution (3). Chaque âme individuelle façonne le corps auquel elle est unie (4). Or chacune s'identifie foncièrement avec celle qui préside à l'ensemble du Cosmos (5). C'est pour cela que le monde s'affirme remarquablement un en dépit de son infinie variété (6). C'est pour cela aussi que tous les êtres se montrent foncièrement bons. Tous viennent de Dieu, tous existent par lui, tous subsistent en lui. Les corps les plus grossiers, comme les âmes de qui ils procèdent, portent en eux quelque chose de divin. Ils sont la réalisation des Idées contenues dans l'Intelligence incréée (7). Aussi leur ensemble forme le système le plus beau qui puisse se concevoir. Il participe à la perfection de son Premier Principe (8). Si ces thèses ne contredisent pas l'Evangile, elles le dépassent singulièrement et lui sont étrangères, tandis qu'elles se trouvent en accord intime avec les *Ennéades*.

Des remarques analogues s'imposent au sujet des doctrines

(1) *Solil.*, I, 2, *circ. init. De beat. vit.*, 35.

(2) V. *supra*, p. 439-440.

(3) *De immort. anim.*, 13, *init.* Cf. *De Gen. cont. Man.*, I, 9, 12; *De ver. relig.* 79; *De Gen. ad litt.*, V, 45, etc.

(4) *De immort. anim.*, 20, 24. Voir aussi *De ver. rel.*, 22, 79. Cf. *Enn.*, IV, 7, 9.

(5) *De quant. anim.*, 69. V. *supra*, p. 470, not. 5. Voir aussi *De ord.*, II, 30; *De immort. anim.*, 24; *De ver. rel.*, 22; *De Gen. ord. litt. lib. imperf.*, 17, *circ. init.* Cf. *Enn.*, IV, 9, 4-5; VI, 4, 4-8.

(6) *De ord.*, I, *init.*

(7) *De mor. Man.*, 13. V. *supra*, p. 493, not. 4.

(8) *De quant. anim.*, 73, *fin.*, 80, *vers. fin.*; *De lib. arb.*, III, 13 25, etc. Cf. *Enn.*, II, 3, 18; III, 2, 12 et 14; IV, 4, 36-37.

qu'Augustin professe sur l'origine et sur la destinée de l'âme humaine. Pour lui, comme pour Plotin, l'homme ne diffère pas essentiellement des Esprits qui président à la marche du monde. Il menait d'abord leur existence, uniquement occupé comme eux à la contemplation de l'Etre divin et il n'est tombé dans cet organisme grossier et périssable que parce qu'il s'est librement et abusivement détourné de cette Sagesse souveraine qui constituait sa véritable vie (1). Sans doute, comme l'enseigne l'Eglise, il se trouvait, dès le début, uni à un corps. Mais celui-ci restait toujours soumis à l'âme chargée de le régir et participait donc à sa nature spirituelle (2). C'est dans ce premier état que la chair ressuscitera au jour du jugement pour rendre plus complet le bonheur des Elus, appelés à voir Dieu face à face (3). C'est aussi à un organisme du même genre que la seconde personne de la Trinité s'est unie dans son Incarnation (4). Encore ne se l'est-elle associé que par l'intermédiaire d'une âme chargée d'en assurer la vie. Augustin insiste sur ce dernier point et il réprouve la thèse contraire des Apollinaristes qui lui avait paru d'abord représenter la pure orthodoxie (5). C'est parce qu'il estime avec Plotin qu'une nature ne peut s'unir qu'à celle qui lui est immédiatement inférieure (6).

Du reste, il est encore loin de penser avec Paul et avec la masse commune des Chrétiens que l'Incarnation était destinée à racheter l'humanité déchue en payant la dette du péché. Conformément à l'esprit du Néoplatonisme, il explique plutôt qu'en prenant une forme sensible le Verbe a voulu rendre sa Sagesse plus accessible aux âmes de bonne volonté dont la plupart n'auraient pu la trouver par leur seule raison. Pour lui le Christ est le Platon des foules. C'est en nous montrant le chemin du salut qu'il a réparé la faute originelle et qu'il nous a réconciliés avec Dieu. Ses actes, comme ses paroles, ne visent qu'à nous ins-

(1) *De lib. arb.*, III, 56; *De quant. anim.* 69, 78, etc. Cf. *Enn.*, III, 2-5.

(2) *De immort. anim.*, 20 Cf. *De ver. rel.* 21, 22; *De Gen. cont. Man.*, II, 12.

(3) *De quant. anim.*, 76.

(4) *De quant. anim.*, 76.

(5) *Conf.*, VII, 25 *fin.*

(6) *De immort. anim.*, 25, *init.* Cf. *Enn.*, IV, 8, 6; V, 2, 1-2, etc.

truire (1). Ses sacrements eux-mêmes n'ont pas d'autre but. Ils se présentent comme des « signes de la vérité », comme des enseignements vivants (2). C'est en ce sens que le Baptême purifie et régénère l'âme. Aussi Augustin a beaucoup de peine à s'expliquer pourquoi on l'administre aux enfants (3). L'Eglise ne lui apparaît que comme une grande école où se forme le peuple (4).

Encore cette école lui semble-t-elle bien inférieure à celle des philosophes « Platoniciens ». Selon ses propres termes, la première s'appuie sur l'autorité, la seconde sur la raison. Or l'autorité précède bien la raison et par là elle se montre bien encore plus nécessaire. Mais elle demeure moins parfaite et demande à être dépassée. De ces deux formes d'instruction l'une nous dit simplement ce que nous devons croire, l'autre nous le fait comprendre. Aussi l'une s'adresse à tous les hommes, l'autre n'est accessible qu'à une élite (5). L'une se présente dès le quatrième degré de la vie spirituelle, où l'âme, ayant développé ses énergies physiques, ses organes sensoriels et ses facultés intellectuelles, commence à s'orienter vers le bien. L'autre n'affirme sa maîtrise que dans le septième et dernier degré, où cette même âme, s'étant définitivement détachée des choses matérielles et retournée vers les réalités spirituelles, arrive à contempler l'Etre parfait (6). L'une s'offre comme un simple moyen, l'autre comme le but suprême de nos efforts.

Augustin n'émet pas ces idées seulement en passant ; il s'en inspire constamment. C'est pour cela que dans ses premiers ouvrages il s'occupe si peu des dogmes catholiques. Il ne leur consacre que de brèves et vagues allusions. Encore ne les rappelle-t-il que lorsqu'il traite de croyances populaires ou lorsqu'il s'entretient avec sa mère. Dès qu'il parle de lui-même avec des

(1) *Cont. Acad.*, III, 42, *fin.*-43 ; *De ord.*, II, 16, 27 ; *De quant. anim.*, 12, etc. Cf. *De ver. rel.*, 3-5, 30-33 ; *Epist.*, XII, *fin.* ; *De div. quaest. LXXXIII*, q. XXV, *init.*, etc.

(2) *De mor. Eccl. cath.*, 69 ; *De ver. rel.*, 33, 99, *circ. init.*

(3) *De quant. anim.*, 80. Cf. *De mor. Eccl. cath.*, 78, 80 ; *De Gen. cont. Man.*, II, 37.

(4) *De mor. Eccl. cath.*, 62-64.

(5) *Cont. Acad.*, III, 42, *fin.*-43 ; *De ord.*, II, 16, 27 ; *De quant. anim.*, 12.

(6) *De quant. anim.*, 73 et 76.

gens instruits, il emprunte le langage des *Ennéades*. En lui le Chrétien disparaît derrière le disciple de Plotin. S'il était mort après avoir rédigé les *Soliloques* ou le traité *De la quantité de l'âme*, on ne le considérerait que comme un Néoplatonicien convaincu, plus ou moins teinté de Christianisme. Mais comme il a dans la suite beaucoup écrit en faveur de l'Eglise et comme on ne s'est pas rendu un compte suffisant de l'évolution qui l'a amené à le faire, on a interprété ses premiers travaux d'après les suivants et on a cru faussement que son Néoplatonisme était un simple revêtement de sa foi catholique.

ERRATA

P. IV, n. 1,	*au lieu de*	Marbillon,	*lire*	Mabillon.
P. 43, l. 11,	—	un grave faut,	—	une grave faute
P. 71, l. 30,	—	n.	—	ne.
P. 82, n. 3,	—	seémons,	—	sermons.
P. 89, n. 3,	—	lus,	—	plus.
P. 96, n. 7,	—	*Cont. Fel.*, 18,	—	I, 18.
P. 117, n. 5 et 6,	—	5 et 6,	—	4 et 5.
P. 132, l. 13,	—	avdersaires,	—	adversaires.
P. 162, l. 11,	—	vcitimes,	—	victimes.
P. 166, l. 4,	—	adversiares,	—	adversaires.
P. 209, l. 27,	—	famile,	—	famille.
P. 216, l. 4,	—	ambtiion,	—	ambition
P. 277, l. 23,	—	encnore	—	encore.
P. 323, l. 11,	—	philosopihe,	—	philosophie.
P. 327, l. 12,	—	qusi,	—	qui.
P. 328, l. 14,	—	ralité,	—	réalité.
P. 346, n. 2,	—	inquistionem,	—	inquisitionem.
P. 346, n. 3,	—	pervnere,	—	pervenire.
P. 398, l. 4,	—	Nébride,	—	Trygetius.
P. 398, l. 16,	—	fat,	—	fait.
P. 420, l. 5,	—	spiritueles,	—	spirituelles.
P. 420, l. 18,	—	son,	—	mon.
P. 457, n. 2,	—	réaltié,	—	réalité.
P. 475, n. 5, l. 6,	—	de,	—	d'un.
P. 518, l. 2,	—	Carnéde,	—	Carnéade.

CHRONOLOGIE D'AUGUSTIN

354	(13 novembre)	Naissance d'Augustin (*De beat. vit.*, 6 *init.* Cf. Possidius, *Vit. Aug.*, 31 *init.*, Prosper, *Chron.* an. 430.
365 ?	(automne)	Départ pour Madaure (*Conf.* II, 5 *init.*).
369	(été)	Retour à Thagaste (*Conf.*, II, 6).
370	(automne)	Départ pour Carthage (*Conf.* II, 5, 6, 8).
372		Naissance d'Adéodat (*Conf.* IX, 14).
373		Lecture de l'*Hortensius* (*Conf.* III, 7).
373		Adoption du Manichéisme (*Conf.* IV, 1 *init.*).
373	(automne)	Professorat à Thagaste (*Conf.* IV, 1 *init.*, 7 *init.*).
374	(automne)	Retour à Carthage (*Conf.* IV, 7 *fin.*, 12 *fin.*).
377	(?)	Concours de poésie (*Conf.* IV, 1, 5, cf. *supra*, p. 250, not. 4).
380	(?)	Rédaction du *De Pulchro et Apto* (*Conf.* IV, 20).
383		Rencontre avec Fauste de Milève (*Conf.* V, 10-11).
383	(automne)	Départ pour Rome (*Conf.* V, 14).
384	(automne)	Départ pour Milan (*Conf.* V, 22).
386	(début)	Lecture de Plotin (*Conf.* VIII, 3 *init.*, cf. *De beat. vit.* 6).
386	(juillet)	Scène du jardin (*Conf.* IX, 2 *circ. init.*).
386	(août)	Départ pour Cassiciacum (*Conf.* IX, 7).
387	(printemps)	Baptême à Milan (*Conf.* IX, 14).
387	(milieu)	Départ de Milan (*Conf.* IX, 17).
387	(automne)	Mort de Monique à Ostie (*Conf.* IX, 30).
387	(automne)	Retour à Rome (*Retract.* I, 7, 8 et 9 *init.*).
388	(automne)	Départ pour Carthage (*De civit. Dei*, XXII, 8).
388	(fin)	Retour à Thagaste (Possidius, *Vit. Aug.* 3).
389		Mort d'Adéodat (*Conf.* IX, 14 *circ. med.*).

(Sur les difficultés et la justification de cette chronologie, voir la *Vie* d'Augustin publiée par ses éditeurs bénédictins en tête de ses œuvres (l. II, c. 7).

OUVRAGES A CONSULTER

Sur la Formation d'Augustin

ÉCRITS D'AUGUSTIN

Cont. Acad. (387), I, 1-3 (P. L., XXXII, 905-907);

Conf. (400) I, 7-III, 8 (P. L., XXXII, 663-686).

AUTRES ÉCRITS

Adrien NAVILLE, *Saint Augustin. Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872, 8°;

Frédéric WÖRTER, *Die Geistesentwickelung des heiligen Augustins bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892, 8°;

H. BECKER, *Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwickelung*. Leipzig, 1908, 8°.

Louis BERTRAND, *Saint Augustin*, Paris ,1913, in-16, p. 15-170.

Sur la Psychologie d'Augustin

ÉCRITS D'AUGUSTIN

Conf. (400), I-X *passim* et surtout X, 7-66 (P. L. ,XXXII, 782-807);

Epist. (387-430) *passim* et surtout I-XVIII (P. L., XXXIII, 61-85).

AUTRES ÉCRITS

POSSIDIUS, *Vit. Aug.* (après 430) P. L., XXXII, 33-66;

A. GINZEL, *Der Geist des heiligen Augustinus in seinen Briefen* dans les *Kirchenhistorische Schriften*, Vienne, 1872, t. I, p. 123-245;

W. THIMME, *Augustin: Ein Lebens und Charakter Bild auf Grund seiner Briefe*, Göttingen, 1910, in-12.

Sur le Manichéisme d'Augustin

ÉCRITS AUGUSTINIENS

De Genesi contra Manichaeos (389) P. L., XXXIV, 173-220 ;

De moribus Manichaeorum (390), P. L., XXXII, 1345-1378 ;

De utilitate credendi (391), P. L., XLII, 65-92 ;

De duabus animabus (392), P. L., XLII, 93-112 ;

Contra Fortunatum (28 et 29 août 392), P. L., XLII, 112-130 ;

Contra Adimantum (393-396), P. L., XLII, 130-172 ;

Contra Epistolam Manichaei (396), P. L., XLII, 172-206 ;

Confessiones (III, 10-V, 13) (vers 400), P. L., XXXII, 686-712 ;

Contra Faustum (vers 400), P. L., XLII, 207-518 ;

Contra Felicem (7 et 12 décembre 404), P. L., XLII, 519-552 ;

Contra Secundinum (vers 405), P. L., XLII, 571-602 ;

De natura boni (vers 405), P. L., XLII, 551-571 ;

Epistola CCXXXVI (date inconnue), P. L., XXXIII, 1033-1034 ;

Sermones I, II, XII, CLIII, CLXXXII, CCXXXVII, P. L., XXXVIII, 23-32, etc. ;

Enarratio in Psalmum CXL, P. L., XXXVII, 1815-1833 ;

De Haeresibus, haer. XLVI (428), P. L., XLII, 34-39.

ÉCRITS PSEUDO-AUGUSTINIENS

(De fide) Contra Manichaeos (après 405), P. L., XLII, 1139-1154 ;

Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis (après 430 ?), P. L., XLII, 1153-1156.

AUTRES OUVRAGES

Isaac de Beausobre, *Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734 et 1739, in-4° ;

P. Alfaric, *Les Ecritures Manichéennes*, Paris, 1917, in-8° (donne une bibliographie plus complète).

Sur le Scepticisme d'Augustin

ÉCRITS AUGUSTINIENS

Ecrits antimanichéens déjà cités ;

Contra Academicos (en 387), P. L., XXXII, 905-958;

De beata vita (387), P. L., XXXII, 959-975;

Soliloquia, I, 9-11 et *alibi passim*, P. L., XXXII, 869-904;

Confessiones, V, 14-VII, 11 (vers 400), P. L., XXXII, 712-740;

De Civitate Dei, XIX, 1-3, 18 (vers 425), P. L., XLI, 621-627.

AUTRES ÉCRITS

CICÉRON, *Academica*, éd. C. F. W. Müller, Pars IV, vol. I, p. 1-90;

C. THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris, 1903, 8° (Extrait des *Mélanges Boissier*).

idem, Les *Académiques* de Cicéron et le *Contra Academicos* de saint Augustin, Paris, 1903, 8° (Extrait des *Mélanges Boissier*).

H. LEDER, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis...* Marbourg, 1901, 8°.

Sur le Néoplatonisme d'Augustin

ÉCRITS AUGUSTINIENS

Écrits de Cassiciacum :

Contra Academicos, 1er livre (10, 11 et 12 novembre 387), P. L., XXXII, 905-920;

De beata vita (13, 14 et 15 novembre 387), P. L., XXXII, 959-975;

De ordine, 1er livre (16 et 17 novembre 387), P. L., XXXII, 977-994;

Contra Academicos, 2e et 3e livres (20, 21 et 22 novembre 387), P. L., XXXII, 920-958;

De ordine, 2e livre (fin novembre 387), P. L., XXXII, 994-1020;

Soliloques, 2 livres (fin novembre et décembre 387), P. L., XXXII, 712-740;

Epistolae, I-IV (vers le même temps), P. L., XXXIII, 61-67;

Écrits de Milan :

De Musica, 2e, 3e, 4e et 5e livres (printemps de 388), P. L., XXXII, 1099-1162;

De Immortalitate animae (item), P. L., XXXII, 1020-1034;

Écrits de Rome :

De Quantitate animae (387-388), P. L., XXXII, 1035-1080;

De libero arbitrio, livre 1er et livre 2e, 1-39 (387-388), P. L., XXXII, 1221-1262;

Ecrits de Thagaste :

De libero arbitrio, livre 2e, 40-54 et 3e, 1-12, 18 *init.*-26 et 46 *fin.*-50 (388-389), P. L., XXXII, 1262-1270 ;

De Musica, livres 1er et 6e (*item*), P. L., XXXII, 1081-1099 ; 1162-1194 ;

De Magistro (*item*), P. L., XXXII, 1194-1220 ;

Epistolae, V-XVIII, P. L., XXXIII, 67-85.

AUTRES ÉCRITS ANCIENS

PLOTIN, *Ennéades*, texte et traduction latine, Paris, 1842, 1 vol. in-4° (collection Didot) ; traduction française et commentaire (d'après l'édition Dübner) par M. N. Bouillet, Paris, 1857, 3 vol. in-8° ;

PORPHYRE, *Vies de Pythagore et de Plotin*, *Opuscules philosophiques*, texte et traduction latine, Paris, in-4° (collection Didot).

APULÉE, *De daemone Socratis*, éd. et trad. Nisard, Paris, 1842, in-8°, p. 135-147 ;

— *De philosophia Platonis*, *ibid.*, p. 149-185 ;

— *De Mundo*, *ibid.*, p. 186-202 ;

Marius VICTORINUS, *Opera quae supersunt*, P. L., VIII, 993-1310.

OUVRAGES RÉCENTS

J. BESTMANN, *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1887, in-8° ;

LOESCHE, *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disseranda*, Iena, 1880, in-8° ;

GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris, 1896, in-8° ;

H. LEDER, *Untersuchungen über Augustins Eskenntnistheorie in ihren Beziehungen... zu Plotin*, Marbourg, 1901, in-8° ;

W. THIMME, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Iahren nach seiner Bekehrung* (386-391), Berlin, 1908, 8°.

INDEX

A

G

H

I

J

L

TABLE DES MATIERES

PRÉFACE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

La Formation d'Augustin

CHAPITRE II

La Psychologie d'Augustin

PREMIÈRE PARTIE

Le Manichéisme d'Augustin

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Vers le Manichéisme

CHAPITRE II

Documents sur le Manichéisme d'Augustin

PREMIÈRE SECTION

La Foi manichéenne

CHAPITRE PREMIER

Dogmatique Manichéenne

CHAPITRE II

Morale Manichéenne

CHAPITRE III

Eschatologie manichéenne

DEUXIÈME SECTION

La Critique Manichéenne

CHAPITRE PREMIER

Critique du Paganisme

CHAPITRE II

Critique du Judaïsme

CHAPITRE III

Critique du Catholicisme

CONCLUSION

Nature du Manichéisme d'Augustin

DEUXIÈME PARTIE

Le Scepticisme d'Augustin

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Hors du Manichéisme

CHAPITRE II

Vers la Nouvelle Académie

CHAPITRE III

Documents sur le scepticisme d'Augustin

PREMIÈRE SECTION

Critique du Manichéisme

CHAPITRE PREMIER

Critique de la dogmatique manichéenne

CHAPITRE II

Critique de la morale manichéenne

CHAPITRE III

Critique de l'eschatologie manichéenne

DEUXIEME SECTION

Critique du Dogmatisme

CHAPITRE PREMIER

Critique de la physique dogmatiste

CHAPITRE II

Critique de la logique dogmatiste

CHAPITRE III

Critique de la morale dogmatiste

CONCLUSION

Nature du scepticisme d'Augustin

TROISIÈME PARTIE

Le Néoplatonisme d'Augustin

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Conversion intellectuelle

CHAPITRE II

Conversion morale

CHAPITRE III

Documents sur le Néoplatonisme d'Augustin

PREMIÈRE SECTION

Recherche de la vérité

CHAPITRE PREMIER

Contre les Académiciens

CHAPITRE II

A l'école des Néoplatoniciens

CHAPITRE III

Ordre des études

DEUXIÈME SECTION

La vraie philosophie

CHAPITRE PREMIER

L'Ame

CHAPITRE II

Dieu

CHAPITRE III

Contre les Manichéens

CONCLUSION

Nature du Néoplatonisme d'Augustin

NIORT. — IMPRIMERIE NOUVELLE G. CLOUZOT

